UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01969711 9

TUDES SUR L'HISTOIRE DES RELIGIONS

2

Bouddhisme

ns sur l'Histoire de la Dogmatique

s faites à l'Institut Catholique de Paris en 1908

par

L. de la VALLÉE POUSSIN
Professeur à l'Université de Gand





PARIS
Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Éditeurs
ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET
Rue de Rennes, 117

1909
Tous droits réservés.
DÉPOT A LYON : 3, *Avenue de l'Archevêché*

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/bouddhismeopinio00lava

Bouddhisme

Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique

ÉTUDES SUR L'HISTOIRE DES RELIGIONS

2

Bouddhisme

Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique

Leçons faites à l'Institut Catholique de Paris en 1908

par

L. de la VALLÉE POUSSIN

Professeur à l'Université de Gand





PARIS

Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Éditeurs

ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET

117, Rue de Rennes, 117

1909

Tous droits réservés

DÉPÔT A LYON : 3, *Avenue de l'Archevêché*

AVANT-PROPOS

Je réunis ici, en y ajoutant quelques développements et une modeste documentation, les leçons que j'ai faites à l'Institut Catholique de Paris en mai-juin 1908. Mes confrères démêleront aisément ce qui est truisme, hypothèse inévitable ou conjecture hasardée; mais je crois utile, pour les profanes, et encore que ce ne soit pas de style, de donner une sommaire appréciation de mon travail. Il ne faut pas qu'on se méprenne sur la valeur actuelle des études religieuses indiennes en général, et sur la valeur que j'attribue à mes propres recherches.

Les considérations sur l'ensemble de la philologie bouddhique qui forment l'Introduction, à défaut de nouveauté, ont du moins le mérite d'être très justifiées. Au contraire, l'esquisse de l'enseignement de Çākyamuni, précédée d'une discussion de l'authenticité du canon pâli (Chapitre premier), est très loin de me satisfaire : j'y vois, dès aujourd'hui, des inexactitudes et des lacunes, et sans doute je la jugerai plus sévèrement dans quelques années. Mais on ne peut

rendre compte des philosophies bouddhiques sans traiter des origines, et, tout compte fait, je crois avoir indiqué les divers points de vue et avoir fait mon choix avec prudence. Le malheur, c'est que, pour avoir de ces questions une impression exacte, la lecture des originaux est nécessaire, car il faudrait un bien grand talent pour communiquer cette impression à ceux qui ne peuvent pas se la former par eux-mêmes. Les systèmes philosophiques, avec les causes qui ont favorisé leur développement (Chapitre II), sont décrits trop brièvement, mais, j'ose l'espérer, sans inexactitudes fâcheuses. L'ancienne mythologie et l'ancienne dévotion se prêtent mal à une description précise ; on est ici dans l'inconnu. Nous en disons ce qui paraît indispensable à l'intelligence du Grand Véhicule historique, bouddhologie et « carrière des futurs Bouddhas » (Chapitres III et IV), sur lequel on n'a pas à craindre de graves méprises. Enfin, on ne pouvait négliger les relations du Bouddhisme avec le surnaturel et le paganisme hindous, relations si intimes qu'elles ont abouti au syncrétisme des Tantras (Chapitre V): j'ai peut-être rencontré ici quelques aperçus nouveaux et utiles ; mais il ne faut pas oublier que le sujet, obscur en soi, n'a pas été beaucoup étudié.

On voit du reste pourquoi ce volume est intitulé : Opinions. *Je veux me réserver pleinement le droit du reviser les jugements que je crois pouvoir porter sur le Bouddhisme, tant le préhistorique que l'historique.*

Par « dogmatique », j'entends surtout les théories

à proprement parler religieuses, la doctrine du salut. Les bouddhistes ont beaucoup médité et beaucoup écrit sur un grand nombre de questions qui leur tiennent fort à cœur, qui divisent les écoles, mais qui, du moins à première vue, ne sont que d'une médiocre importance au point de vue religieux. S'il plaît à Dieu, je les étudierai dans un ouvrage plus étendu et plus technique où devront notamment être dépouillés et débrouillés le Visuddhimagga, l'Abhidharmakoça, les traités de Lalitavajra et de Manjughoṣahāsavajra ; cet ouvrage justifiera le titre de Dogmatique bouddhique.

Gand, novembre 1908.

Je dois au bienveillant intérêt de mon ami M. A. Foucher de pouvoir reproduire quelques gravures extraites de l'*Art gréco-bouddhique du Gandhâra*.

INTRODUCTION

INTÉRÊT DES ÉTUDES BOUDDHIQUES. — DANS QUELLE MESURE NOUS CONNAISSONS L'HISTOIRE DU BOUDDHISME. — LE CARACTÈRE ET LES GRANDES LIGNES DE CETTE HISTOIRE.

I

Il peut paraître surprenant que le Bouddhisme rencontre un peu partout, notamment en Amérique, en Angleterre et en Allemagne, une sympathie marquée, un zèle indiscret, tandis que les autres religions indiennes laissent les curieux eux-mêmes indifférents. En effet, pour qui connaît les littératures de l'Inde, il n'est pas douteux que le Védisme avec ses grandes figures mythologiques et divines, le Brahmanisme avec ses théories profondes et ses disciplines raisonnables, l'Hindouisme avec ses humbles et frénétiques dévotions, ne l'emportent à beaucoup d'égards sur le Bouddhisme où tout est, pour ainsi dire, de seconde main : mytholo-

gie, doctrine et piété. Mais on se fait sur le Bouddhisme d'étranges illusions. Plusieurs écrivains assurent que, par un privilège unique dans l'histoire religieuse, il possède une philosophie purement rationaliste, un idéal compatible avec la science moderne, une morale sans dieu et sans âme; on ajoute qu'organisé plusieurs siècles avant l'ère chrétienne, il s'est propagé ou insinué en Occident jusqu'à la Méditerranée. C'est assez pour lui faire un succès; mais c'est lui faire beaucoup trop d'honneur. Le Bouddhisme cependant mérite toute notre attention, mais non pas pour ces raisons-là : il vaut par sa légende, par une note très particulière d'humanité, d'intimité ; il vaut surtout, au regard des autres religions indiennes, par son caractère historique : par son fondateur, sa confrérie, ses canons et ses sectes, par son iconographie qui dépend de l'art grec, par sa force de propagande et la conquête de l'Extrême-Orient. A certains égards, en quelque mesure, le Bouddhisme a été pour l'Asie ce que le Christianisme a été pour l'Europe.

Quelques savants et de nombreux ignorants ont pensé, disons-nous, que l'Europe elle-même devrait se mettre à l'école de Çākyamuni. Sur ce point il est permis de trouver un peu sommaire le jugement de Barthélemy Saint-Hilaire : « Le seul, mais immense service que le Bouddhisme

puisse nous rendre, c'est par son triste contraste de nous faire apprécier mieux encore la valeur inestimable de nos croyances[1]. » Mais, au fond, l'élève du grand Burnouf a raison : il serait fou d' « échanger le pain de la pensée occidentale contre le narcotique des bhikṣus[2] », les moines mendiants à robe jaune. « On a beau, dit M. Barth, débarrasser le Bouddhisme de son immense bagage de niaiseries et, en le soumettant à une pression convenable, le réduire à une sorte de positivisme mystique, il faut une incroyable capacité d'illusion pour prétendre en tirer la moindre chose qui soit à notre usage. » Quant au soi-disant Néo-bouddhisme, il est « enveloppé d'une épaisse atmosphère de crédulité et de charlatanerie[3] ». Ce verdict, sévère mais

1. *Le Bouddha et sa religion*, troisième édition, p. 182.

2. Expression de M. Barth, *Bulletin des religions de l'Inde*, 1900, p. 35 du tiré à part (*Revue de l'histoire des religions*).

3. *Bulletin*, 1889, p. 22 du tiré à part. Les indigènes prennent part à ce mouvement : « En lisant ces discussions... où les dernières spéculations de la science européenne sont maniées par des gens qui, visiblement, en ignorent l'alphabet, on se dit bien qu'ils pourraient mieux employer leur temps ; mais on voit aussi qu'ils pourraient l'employer plus mal, et on se sent pris de sympathie pour ces intelligences ouvertes et forcément désorientées au conflit de tant d'idées nouvelles. Ce qui se comprend moins bien, c'est ce que viennent faire là les Européens. Mais ce qui ne se comprend pas du tout, c'est la prétention d'importer tout cela chez nous... » — Voir aussi *Bulletin*, 1902, p. 66. — Les Japonais, dans les Congrès des religions et ailleurs, présentent un Bouddhisme qui, pour n'etre pas historique, n'en vaut pas mieux : l'ouvrage récent de Teitaro Suzuki, *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, est très caractéristique sous ce rapport.

juste, est ratifié par tous les gens de bien ; on perdrait son temps à montrer que Çākyamuni ne peut nous enseigner ni métaphysique ni morale.

Mais peut-être les relations historiques du Bouddhisme et du Christianisme sont-elles plus dignes d'attention ? M. C. F. Aiken, professeur d'apologétique à l'université de Washington, assure que l'influence supposée des *Suttas* sur les Évangiles canoniques a ébranlé la foi d'un grand nombre de chrétiens de son pays[1] ; telle conférence de M. W. Hopkins à des « clergymen » indique la même préoccupation dans les milieux protestants conservateurs[2] ; un probe et sympathique Américain, tout en réformant l'orthographe anglaise, lie partie avec un professeur japonais pour découvrir des phrases bouddhiques dans saint Marc ou dans saint Jean : à leur avis, l'Évangile de l'Enfance surtout est très menacé[3]. — Il y aurait quelque affectation à passer sous silence cette controverse à laquelle moi-même j'ai pris part, à négliger les nombreuses coïncidences d'ordre narratif ou moral des an-

1. *The Dhamma of Gotama, the Buddha and the Gospel of Jesus the Christ, a Critical Enquiry into the alleged Relations of Buddhism with Primitive Christianity* (Boston, 1900), p. vii.

2. Dans l'article *Christ in India*, réimprimé dans *India Old and New* (Yale bicentennial publications).

3. *Buddhist and Christian Gospels*, by Albert J. Edmunds, with English notes on Chinese versions by Masahar Anesaki, Philadelphia, 1908 (fourth edition).

ciens textes sacrés des bhikṣus et de nos Livres[1]. Mais, en vérité, je n'y peux rien voir d'inquiétant. Sans doute, je crois imprudent de nier que la légende bouddhique ait pu être connue en Occident avant notre ère ; mais je crois puéril d'établir la plus modeste conjecture au sujet d'emprunts qui ne sont pas strictement impossibles *a priori*, mais qu'on ne rendra jamais vraisemblables, encore moins certains. Il y a de certaines non-impossibilités qui ne séduisent que des esprits chimériques[2].

A notre estime, l'intérêt des études bouddhiques est très différent et d'ordre beaucoup plus général. La « mentalité » et la spéculation des moines fils de Çākya, valent, en elles-mêmes, d'être connues. « Après tout, dit joliment

1. *Le Bouddhisme et les Evangiles canoniques*, dans *Revue biblique*, juillet 1906. — Voir E. Windisch, *Buddha's Geburt*, chap. XIII. M. Sylvain Lévi s'exprime avec trop peu de modération dans *La formation religieuse de l'Inde* (Conférences au Musée Guimet, 1907) : « La morale bouddhique, propagée ou insinuée par un apostolat anonyme, pénètre jusqu'à l'Égypte et jusqu'aux régions méprisées où va surgir un enfant-dieu, destiné à la conquête du monde. L'univers semble travailler d'un élan unanime à une œuvre de salut, sous les auspices du Bouddhisme » (p. 23 du tiré à part).

2. Jamais on ne me fera croire que saint Luc ait eu en mainune version araméenne du Suttanipāta : mais ce n'est pas « métaphysiquement » absurde. — Les comparatistes (unhistorical parallelists, dit M. Hopkins) ne s'aperçoivent pas que le problème, je ne dis pas la difficulté, consiste précisément dans ce fait qu'il y a des analogies ou des ressemblances sans lien historique. De ce point de vue, qui est le vrai, la question ne me paraît pas plus troublante; je ne l'examine pas, car elle n'est pas du ressort de l'indianiste.

Barthélemy Saint-Hilaire, ils sont nos frères, si ce n'est tout à fait nos semblables. »

Presque toutes les idées, presque toutes les aspirations dont la pensée et le cœur de l'homme sont susceptibles, leur ont été, on peut dire, familières ; mais il n'est pas une seule de leurs conceptions qu'ils n'aient poussée jusqu'à l'absurde. Très bien doués, le sentiment du réel et du possible leur fait étrangement défaut ; mais ils apportent souvent une frappante confirmation du principe *anima naturaliter christiana*.

On peut relever, en dehors de toute possibilité d'emprunt, de frappants parallélismes entre la religion du Bouddha et la nôtre, entre les « confréries » bouddhiques et les ordres religieux d'Europe ; on a souvent signalé les cérémonies pénitentiaires ou de « confession », la charité fraternelle qui règne ou doit régner entre les bhikṣus. — Voici, sous ce rapport, ce qu'il y a de mieux dans nos textes : « Est-il vrai, demande le Bouddha à ses disciples, que tel moine soit malade ? » — « Oui, Seigneur. » — « De quoi souffre-t-il ? » — « De maux d'entrailles, Seigneur. » — « Y a-t-il quelqu'un qui le soigne ? » — « Non, Seigneur. » — « Pourquoi ne le soignez-vous pas ? » — « Parce que, Seigneur, il ne nous sert à rien ; c'est pourquoi nous ne le soignons pas. » — « Moines, vous n'avez ni père ni mère pour vous soigner ; si vous ne vous soignez

pas les uns les autres, qui vous soignera? » Et le Maître ajoute ces mots vraiment remarquables : « Quiconque, ô moines, désirerait me soigner, qu'il soigne son confrère malade[1]. »

Souvent aussi on a observé combien divergent les deux systèmes sur les points essentiels, sur tout ce qui est doctrine, l'âme et son origine, le devoir, la piété, le salut; et on peut aisément abuser contre le Bouddha de la supériorité de notre sagesse grecque ou chrétienne. Trop d'écrivains en sont restés à l'appréciation de Barthélemy Saint-Hilaire : « La morale et la métaphysique [de Çākyamuni] se résument, on le voit, en quelques théories fort simples quoique très fausses. » Les théories du Bouddhisme sont, hélas, extrêmement compliquées; elles comportent aussi quelque vérité, humaine et hindoue, puisqu'elles ont alimenté pendant vingt siècles la vie spirituelle de docteurs et d'ascètes très nobles sinon très sensés. Et nous aurons l'occasion de signaler des pensées grandes et saines, et de « beaux poèmes métaphysiques ».

En outre, et ce point capital n'a pas été, que je sache, suffisamment mis en lumière, le Bouddhisme présente, ou paraît présenter, des combinaisons spéculatives et un développement historique qui le différencient des autres

1. Mahāvagga, viii, 26.

systèmes ou instituts religieux pour le rapprocher, sous quelques aspects, des Églises chrétiennes. Il y a là une très belle question d'histoire religieuse, bien plus instructive que la controverse un peu niaise et anodine des emprunts des Évangiles canoniques ou apocryphes, ou que la comparaison forcée de la charité chrétienne et de la *maitrī* ou « bienveillance » bouddhique[1]. Des problèmes, non sans analogie avec ceux qu'étudie l'historien du Christianisme, se posent pour le Bouddhisme et nulle part ailleurs dans le monde antique avec la même précision : l'authenticité des livres, le rôle du fondateur, l'influence des spéculations prébouddhiques, l'économie de l'enseignement primitif et si cet enseignement constitua un système ; comment se formèrent les diverses orthodoxies doctrinales, religieuses et mystiques ; les principes de l'exégèse : droits du libre examen et droits de la tradition ; comment l'homme qui s'appelait Gautama, et qu'on surnomma Çākya l'ascète, Çākyamuni, fut divinisé ; les combinaisons de la philosophie et de la religion ; les tendances ascétiques et les concessions qu'imposèrent le développement de l'Ordre et l'adhésion des laïcs ; l'influence exercée par les milieux où le culte du Bouddha se propagea ; la spiritualité bouddhique dans ce qu'elle a de per-

1. Voir Oldenberg, *Buddhismus und Christliche Liebe* dans *Deutsche Rundschau*, 1908, et *Orientalischen Religionen*, p. 68.

manent et ses variations. — J'ai cru que l'on ne devait pas négliger ces divers aspects de notre enquête et, sans prétendre les examiner tous, avec le modeste espoir de poser les questions, fussent-elles insolubles, j'ai eu la confiance de choisir parmi tant de problèmes plus faciles et plus pittoresques un des plus austères et des plus obscurs : l'histoire des théories philosophiques et religieuses.



Deux mots sont peut-être utiles pour prévenir un malentendu. Il ne paraît pas douteux que l'étude du Bouddhisme, ainsi comprise, ne puisse fournir de légitimes présomptions en faveur de la transcendance du Christianisme et, en même temps, de vaines objections. Mais ceci n'est pas notre affaire et nous demeurerons étranger à cette préoccupation, si légitime soit-elle. L'apologétique réclame des théologiens et veut, pour étayer ses raisonnements, des conclusions claires et certaines : or les indianistes prudents se refusent à considérer comme tels les résultats de leur enquête. Qu'ils travaillent sur leur terrain propre, sans arrière-pensée et sans se mêler de ce qui ne les regarde pas. S'ils débrouillent le Bouddhisme, ce sera évidemment au gain notable de l'histoire

universelle et nous posséderons quelques aperçus intéressants et, comme disent les Anglais, suggestifs, sur la genèse, l'économie et les développements des instituts religieux et philosophiques. Mais il s'en faut que le Bouddhisme soit éclairci, et le fût-il, cette chimérique discipline qu'on appelle l'histoire des religions serait encore très loin d'exister. Ceci n'est pas notre impression personnelle. Le temps est passé où, suivant la présomptueuse formule des *Hibbert Lectures*, de savantes gens expliquaient « l'origine et la croissance de la religion » à la lumière des religions de l'Inde ou de l'Assyrie. Les philologues ont appris à être modestes, et ils abandonnent de plus en plus aux ethnographes et aux sociologues les spéculations sans garde-fou.

II

Il faut loyalement définir les réserves qui s'imposent à l'historien du Bouddhisme. La nature même des sources et l'état actuel de la recherche indianiste marquent des bornes étroites à son ambition.

En premier lieu, — nous reviendrons sur ce point, — il est évident que le Bouddhisme ne réside pas tout entier dans les littératures, dans les systèmes plus ou moins artificiels, de la communauté des moines. Or, sauf de rares ex-

ceptions, l'enquête ne peut porter que sur ces littératures, sur ces systèmes. En principe, on ne peut retracer l'évolution de la religion et du culte que dans la mesure où cette évolution est déterminée ou reflétée par la scolastique, par l'idéologie savante.

Mais encore est-ce trop dire, car les écoles elles-mêmes sont très insuffisamment connues. Le terme « évolution », toujours dangereux dans les sciences morales, est ici particulièrement hors de place. « Du Bouddhisme, a dit M. Barth, nous n'avons pas même l'histoire au sens le plus modeste du mot[1]. » On peut, dans certains cas, saisir les systèmes à un moment donné grâce à quelque « somme » théologique, à quelque ouvrage d'un docteur célèbre (Buddhaghoṣa, Vasubandhu, Candrakīrti); dans beaucoup d'autres cas, on est réduit à analyser des compilations énormes et hétérogènes (canon pâli), ou à grouper des idées qui peuvent appartenir à quelque secte mal définie (les Lokottaravādins, par exemple); ailleurs, on ne peut qu'interpréter

1. A propos d'une conférence de M. Vinson sur « l'évolution du bouddhisme » : « ... le titre seul doit déjà inspirer de la méfiance à quiconque est tant soit peu au courant de la question. Le mot d'évolution est à la mode; il nous vient des sciences naturelles. Quand on nous parle de l'évolution d'une plante ou d'une maladie, nous entendons par là une série de changements observés et suivis exactement, pas à pas, depuis l'origine, et desquels il se dégage une loi. Pouvons-nous faire cela pour le bouddhisme dont nous n'avons pas même l'histoire au sens le plus modeste du mot? » (*Bulletin*, 1894, p. 36 du tiré à part.)

des icônes et des représentations figurées : c'est ce que nos archéologues ont fait excellemment. On accumule ainsi des observations ingénieuses; on pose quelques jalons utiles; on construit une sorte de chronologie à l'aide de quelques inscriptions. Mais nulle part les questions d'origine et de développement ne reçoivent de solution positive.

Plutôt qu'une « suite de la religion », ce qu'on doit demander aux indianistes, c'est donc seulement, ou surtout, une description des systèmes les plus cohérents et les plus marquants; et, au risque de commettre quelques méprises, il faudrait considérer les systèmes tels quels et, pour ainsi dire, *in abstracto*, d'après les témoignages explicites. — Ce programme d'inventaire ne va pas sans difficultés. Parmi les éléments instables et contradictoires qui s'équilibrent tant bien que mal dans les doctrines bouddhiques, comment déterminer le rang et l'importance théorique ou pratique? C'est chose d'autant plus délicate que les sectes indiennes n'ont pas rédigé, à la manière de l'Occident, des credos et des catéchismes; qu'elles ont, au contraire, et avec une rare maîtrise, pratiqué l'art de tout mettre et de tout mêler dans leurs apocalypses, dans leurs traités, dans leurs commentaires. — En outre, si clairement définies qu'elles nous apparaissent quelquefois, les idées restent, on peut

dire toujours, susceptibles d'interprétations multiples et fréquemment inattendues; elles ne se laissent enfermer dans nos cadres occidentaux que par violence. Cette incompatibilité profonde entre notre langue, nos habitudes de pensée, et l'objet de notre étude, constitue un danger contre lequel on n'est pas suffisamment en garde : la loi du moindre effort entraîne à travestir les documents tandis qu'il faudrait se faire une âme hindoue pour les comprendre. Bühler a dit que les brahmanes n'ont rien écrit qui ne soit intelligible : je doute que les bouddhistes méritent une aussi favorable appréciation.

Mais admettons qu'un indianiste ait dessiné, à la satisfaction de ses confrères et à la sienne, une esquisse des systèmes, il n'aura atteint la religion bouddhique qu'à la superficie : de profonds et nombreux sondages sont nécessaires car elle est étrangement stratifiée. On sait combien dans le Catholicisme, si fortement centralisé et catéchisé qu'il soit, diffèrent et s'opposent l'Américain et le Napolitain, le charbonnier et le théologien, un Fénelon ou un Bossuet : les raisons, les manières de croire et de sentir ni ne sont exactement les mêmes, ni surtout ne se hiérarchisent dans le même ordre. Or les différences qui chez nous, et dans les limites de l'orthodoxie, ne sont ni profondes ni essentielles,

— car elles ne font, en somme, que diversifier des représentations et des sentiments identiques en leur fond, — ces différences se creusent dans le Bouddhisme en abîmes, et nous sommes mal placés pour les mesurer. La littérature n'est, au pays des castes, qu'un des facteurs, et non toujours le plus important, et qu'un témoin toujours suspect de la vie religieuse. A la vérité, les théories sont très efficaces dans des milieux aristocratiques qui d'ailleurs peuvent être fort étendus, brahmanes, ascètes, clergés ; mais elles n'exercent d'influence *at large* qu'en se déformant. Elles s'élèvent de la masse confuse de l'Hindouisme, c'est-à-dire de la religion payenne des Hindous; elles y retournent. Elles y apportent des données spéculatives dont la signification, vague dans les écoles mêmes, est bientôt radicalement altérée. — Il faut noter que les docteurs, brahmanes ou bouddhistes, n'ont pas perdu contact avec le vieux naturalisme polythéiste qui s'accommode, dans ces cerveaux troubles, de toutes les gnoses et de toutes les spiritualités.

En un mot, l'Inde religieuse n'est pas un pays d'idées claires et stables, mais d'analyses raffinées, enchevêtrées, à mouvements tournants; les églises y sont rares et les sectes y foisonnent; les siècles et les écoles n'ont pas ou ont peu de physionomie propre. Nous pouvons, sans

doute, suivre un raisonnement subtil, isoler les trois ou quatre idées que les bouddhistes mêlent dans des mots comme *nirvāṇa*, « vide » *(çūnyatā)* ou Bouddha, comparer, distinguer et classer des textes : ce ne sont que des travaux d'approche, des « rabotages » préliminaires ; mais il ne faut pas jeter les copeaux, car il arrive que des Max Müller en tirent grand parti.

A dire vrai, la méthode des dictionnaires et des monographies restera longtemps la seule sincère en indianisme : elle permet l'emploi des termes sanscrits, presque toujours intraduisibles ; elle condescend à des hypothèses divergentes, fermées de points d'interrogation ; surtout elle autorise, non pas seulement, comme s'exprima Brunetière, « ces menues contradictions qui n'atteignent pas le fond des choses et dont rien n'est plus présomptueux que de vouloir à tout prix éviter le reproche, parce qu'on ne l'évite en général qu'aux dépens de la vérité[1] », mais aussi de ces contradictions essentielles qui déconcertent et qui, par malheur, sont inévitables dans une analyse loyale, car elles sont le Bouddhisme même. — Plus particulièrement cette méthode complaisante correspond-elle au stade qu'ont atteint aujourd'hui nos études : le temps est passé où les textes étaient peu nombreux et interprétés avec

1. *Discours de Combat*, deuxième série, p. 218.

assurance ; il n'est pas encore venu où nous pourrons prétendre à l'intuition des réalités. Nous sommes souvent avertis, par quelque témoignage fâcheux, des lacunes qui, comme l'a dit fortement M. E. Senart, traversent et désorganisent notre connaissance du Bouddhisme [1].

Cependant, j'en suis convaincu, les présentes recherches ne porteront quelque fruit que si nous dégageons de la masse des idées philosophiques, mystiques et religieuses, un certain nombre de notions intelligibles, que si nous traçons les grandes lignes d'une histoire très obscure encore. Les généralisations sont utiles aux travailleurs et aux profanes : elles fournissent aux premiers, comme s'exprime le savant que je nommais à l'instant, des paliers reposants dans une escalade pénible, et elles éveillent chez eux le sentiment de servir à quelque chose ; aux seconds, aux profanes, elles apportent, avec quelques résultats presque assurés de la déduction positive, des raccourcis qui peuvent comporter certain enseignement. L'essentiel est de ne pas prendre et de ne pas présenter « un système pour une conclusion irrévocable », à quoi il y aurait « une illusion périlleuse et, pour parler franc, quelque pédantisme [2] ».

1. Minayeff, *Recherches sur le Bouddhisme*, Avant-propos, p. iij.
2. Ibidem.

Une synthèse bien faite suppose, avec des formules familières, des cadres arrêtés, un dogmatisme limpide et serein. Je n'ose la promettre, car le Bouddhisme se prête peu à ces artifices. Nous ne pourrons ignorer tel ou tel document qui trouble et complique les arrangements; nous devrons traduire, en clair-obscur, l'*abracadabra* de nos auteurs. Aux dépens, j'en ai peur, de la clarté, il faudra parfois présenter de certaines doctrines des interprétations contradictoires. Rares sont les textes, même parmi les moins hybrides, qui se ramènent aux quelques « idées simples » dont se contentait une critique moins avertie; et, d'autre part, à considérer l'ensemble, les thèses et les tendances les plus opposées se font jour à toutes les époques, ce qui rend très délicat l'examen et l'appréciation du détail.

III

Il y a plusieurs espèces de Bouddhisme; elles sont fort inégalement représentées par des sectes monastiques et des écoles philosophiques, par des canons et des livres sacrés isolés, par des cultes dont témoignent les icônes et les bas-reliefs.

Les bouddhistes du moyen âge les ont toutes groupées dans trois grandes catégories :

véhicule inférieur, grand véhicule, véhicule tantrique ou véhicule des formules magiques.

Le terme « véhicule » (*yana*), moyen de salut, chemin de salut (*mārga, pratipad*), désigne toute discipline qui prétend réaliser la fin dernière, c'est-à-dire la délivrance de la transmigration, le *nirvāṇa* chez les bouddhistes, le retour en *brahman* chez les brahmanes. Les méthodes et les règles de vie qui ont pour terme le bonheur dans ce monde ou dans l'autre, au cours des transmigrations, ne sont pas des « véhicules ».

Sous le nom de « véhicule inférieur ou mauvais », *hīnayāna,* que la science européenne traduit « Petit Véhicule », les tenants du Grand Véhicule désignèrent la règle de vie, la méthode de salut des anciennes écoles monastiques, et les systèmes divers, mais apparentés, qu'elles préconisent. Ces écoles se réclament d'une tradition dogmatique, disciplinaire et littéraire remontant au Bouddha lui-même. — Le Grand Véhicule ne conteste pas cette prétention, mais il se vante de « véhiculer » plus loin et plus commodément un plus grand nombre de créatures; d'où son nom. C'est, de son aveu, un Bouddhisme nouveau, une nouvelle doctrine de salut, reposant soit sur l'interprétation plus profonde des anciens textes, soit sur des révélations échelonnées au cours des siècles et dérivant par intermédiaires ou par voie mystique

de Çākyamuni. Quant au Véhicule Tantrique, il consiste essentiellement dans la superposition de données bouddhiques, dieux, philosophoumènes ou symboles, à des mythologies et à des pratiques çivaïtes et payennes; il repose sur des apocalypses qu'on appelle *tantras*, livres, d'où Tantrisme.

En somme les bouddhistes ont vu juste et la critique peut admettre cette division tripartite : un Bouddhisme peu dévot et exclusivement monastique, ou Petit Véhicule, qui remonte sans doute jusqu'au fondateur; un Bouddhisme beaucoup plus composite, monastique et séculier, dévot, polythéiste, parfois monothéiste, très mêlé de philosophie pure et de gnose : c'est le Grand Véhicule, très ancien aussi sous quelques-uns de ses aspects, mais dont les documents caractéristiques semblent postérieurs à notre ère; enfin le Bouddhisme dégradé et dénaturé des Tantras, attesté depuis le VII[e] siècle chrétien (??). — On peut, disons-nous, s'en tenir à ce cadre, sauf à l'assouplir par de nombreuses subdivisions, sauf à tenir peu de compte de la succession chronologique qu'il implique; et on isole ainsi des formes religieuses ou philosophiques en contraste marqué : le moine du Petit Véhicule, candidat au calme du *nirvāṇa* adepte d'une « ascèse » (*yoga*) égoïste et philosophique; l'adorateur du Bouddha Amitābha, du

souverain du paradis de l'Ouest nommé « Bienheureuse » (Grand Véhicule dévot); le candidat à la qualité de Bouddha par la charité et la science (Grand Véhicule mystique); le praticien des rites théurgiques et magiques des Tantras, sont presque aussi différents, du moins en apparence, que peuvent l'être un sage pythagoricien, un dévot monothéiste, un adepte du Soufisme, un sorcier néo-zélandais qui se piquerait de métaphysique. Le Bouddhisme serait donc une collection de religions d'ailleurs contemporaines ou successives, très distinctes dans leur fond quand bien même elles cohabiteraient dans le même cerveau. Et, par le fait, il est surtout cela, et on peut comprendre pourquoi et comment il est surtout cela. — Mais il est encore autre chose, car ces multiples et diverses formes du Bouddhisme, non seulement sont réunies par l'emploi des mêmes symboles et de la même nomenclature, mais encore sont liées, en dépit de leurs divergences, par une sorte de progrès historique.

Voici comment, à la lumière des pénétrantes observations de MM. A. Barth et Senart, nous concevrons le problème [1].

1. « On parle souvent d'une époque où l'Inde aurait été bouddhique. Il serait peut-être plus juste de dire qu'elle a toujours été hindoue et qu'elle professait simplement l'hindouisme sous ses diverses et multiples formes. Ses sectes ne se distinguaient d'une façon bien tranchée que dans leur clergé, dans leurs ordres religieux, et ceux-ci,

Le Bouddhisme, pour parler comme les métaphysiciens, n'existe pas « en soi » et par soi; il n'est pas une doctrine qui se développe *more geometrico* ou qui grandisse à la manière du grain de sénevé; il n'est, au même titre que les religions brahmanisées, le Visnouisme ou le Çivaïsme, qu'une modalité de l'Hindouisme, de la dévotion et de l'idéologie hindoues; il en reflète par conséquent, à toutes les époques, l'extrême variété, à la fois ascétique, d'un ascétisme très nuancé, religieux, avec des divinités de types variables et inconsistants, superstitieux à des degrés divers. D'ailleurs, au cours des siècles, il change d'aspect avec l'Hindouisme, et on peut distinguer des époques où le spiritualisme ascétique, la dévotion, la superstition apparaissent au premier plan et dans le Brahmanisme et dans le Bouddhisme.

Mais si l'originalité et l'autonomie du Bouddhisme sont médiocres, il faut se garder de les méconnaître. Çākyamuni a constitué un

on se les figurerait peut-être assez bien en imaginant les nôtres au moyen âge, sans la papauté et la forte organisation de l'Église. De bouddhistes à non bouddhistes il y avait des dévotions particulières et des différences de pratiques. Mais celles-ci étaient si nombreuses et si variées dans l'hindouisme! Quant aux doctrines, il n'y avait aucun conflit. Elles avaient toutes au service de leur théologie les mêmes théories spéculatives à peine variées dans les termes. Pour le monde laïc, il avait le choix dans le panthéon entier... Toutes les barrières étaient donc ouvertes à l'invasion des cultes de Çiva et de Vishṇu. » (A. Barth, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, *Comptes rendus des séances*, 1893, p. 165.)

organisme qui s'est montré très résistant, la confrérie des religieux mendiants; son enseignement dogmatique et l'idée qu'on s'est faite de lui, le concept d'un Bouddha, ont déterminé, si on peut ainsi parler, une cristallisation particulière de l'Hindouisme soit théosophique, soit dévot : en fait, les disciplines bouddhiques (gnoses, ascétismes, cultes) sont différenciées des disciplines parallèles et presque identiques, faites de la même matière première, du Visnouisme et du Çivaïsme ; ici les brahmanes, avec leur philosophie moniste, leur théorie des incarnations divines, leur mythologie védisante, leur rituel, leur idéal social, ont été les maîtres ; là, au contraire, les religieux bouddhistes, à leur manière athées, nihilistes et rationalistes, et quelque peu philanthropes, d'ailleurs aussi mystiques qu'on peut supposer et, dans beaucoup de cas, influencés directement par les « découvertes » des brahmanes.

Toutes les thèses métaphysiques imaginables seront, à quelque moment, patronnées par quelque secte bouddhique ; mais, sans exception, ces thèses s'accommoderont d'un certain nihilisme et se résumeront dans le mot « vacuité ». L'idée d'un dieu souverain avec la dévotion et tout ce qui s'ensuit, étrangère à l'institut primitif de Çākyamuni, se fera une grande place : mais, pour un orthodoxe, le dieu, même éternel, ne

sera jamais qu'un homme magnifié, ou, pour parler plus exactement, les orthodoxes n'auront pas des dieux, mais des saints omniscients et omnipotents, des Bouddhas. L'idéal moral sera transformé : à l'« ataraxie » du Petit Véhicule se substituera la charité du Grand ; au lieu d'aspirer au néant ou au quasi-néant, on rêvera d'un bonheur paradisiaque ou d'une existence presque éternelle de charité : mais la notion du *nirvāṇa*, repos parfait dans l'inconnaissable, ne sera pas perdue de vue. Tout le surnaturel non bouddhique, — spéculations, déités et rits, — ignoré ou condamné par les anciens, sera peu à peu utilisé et finira par prédominer dans des milieux bouddhisés à demi : mais encore sera-t-il comme revêtu d'un vernis bouddhique. — Notons d'ailleurs que, dans ce renouvellement, toute spéculation, toute dévotion, toute règle de vie, une fois créée, survit presque indéfiniment : l'archaïque n'est jamais périmé.

Malgré l'étroite dépendance dans laquelle il se trouve à l'égard du milieu non bouddhique, on peut donc considérer le Bouddhisme comme une tradition qui parfois développe des principes qui lui sont propres, qui plus souvent s'enrichit d'accroissements hétérogènes ; qui ne s'assimile pas les éléments qu'elle absorbe, sauf exception, mais qui les dénature tous dans quelque mesure, — dans une mesure variable

suivant qu'on tient compte des époques les plus anciennes ou du moyen âge, de la Communauté proprement dite ou des foules qui se groupent autour des moines et de leurs Bouddhas.

La distinction des trois véhicules correspond assez bien aux variétés ou aux étapes de cette tradition. Toutefois, si le Tantrisme se distingue nettement du Bouddhisme proprement dit au triple point de vue de l'idéal pratique, de la métaphysique et de la dévotion, l'opposition est beaucoup moins marquée en ce qui regarde les deux véhicules orthodoxes, le Petit et le Grand.

Si on envisage l'aristocratie du Bouddhisme, ses moines et ses spirituels, la loi du Bouddha est surtout un chemin du *nirvāṇa*, un « véhicule ». Le Petit Véhicule reste fidèle à l'idéal que le fondateur a préconisé : celui qui sera sauvé, c'est le moine affranchi de tout désir. Dans le Grand Véhicule, la conception est très différente : le saint, c'est le futur Bouddha, c'est-à-dire le miséricordieux, laïc ou moine, qui veut faire son salut en faisant celui des autres au cours de millions de renaissances. Le Tantrisme, enfin, enseigne comment on devient Bouddha par la magie et le rit. — Ici la distinction des trois véhicules est très nette.

Il n'en va pas de même pour la métaphysique.

L'enseignement théorique de Çākyamuni, dont l'étude des littératures védiques dévoile les antécédents, s'est perpétué dans la secte jusqu'à nos jours, non sans se renouveler. Agnosticisme, phénoménalisme nihilistique, personnalisme à la manière du Sāṃkhya : telles sont les doctrines qu'ont professées les diverses sectes du Petit Véhicule, fidèles à l'idéal pratique défini ci-dessus. Les adeptes de la charité du futur Bouddha, les gens du Grand Véhicule, ont soutenu le nihilisme, un nihilisme très catégorique, mais qui, parfois, accuse une tendance marquée à l'idéalisme et au monisme (*Vedānta*). Certaines branches du Grand Véhicule formulent même le dogme de l'immanence, qui constitue la base théosophique de toutes les spéculations des Tantras.

En même temps qu'une règle de vie et une philosophie, le Bouddhisme est aussi une dévotion. Pour le plus ancien monachisme, Çākyamuni n'est qu'un prédicateur, aujourd'hui disparu ; mais le fondateur de l'Ordre, qui fut un grand saint, un grand pénitent, a été adoré par des dévots visnouisants : sous leur influence, le Petit Véhicule reconnaît dans le Bouddha un être surnaturel (le « grand mâle »); et même quelques sectes (« supranaturalistes ») s'approchent par le « docétisme » de la doctrine brahmanique des descentes divines (*avatāras*). Dans le

Grand Véhicule la mythologie et la piété débordent. D'innombrables Bouddhas peuplent l'immensité de l'espace. Ce sont des dieux vivants, ou plutôt des saints à pouvoir divin, trônant dans les paradis : ils gardent quelque chose de l'orthodoxie primitive ; ils ne sont pas strictement éternels, ils ne sont pas créateurs, ils sont à demi plongés dans le nirvāṇa ; d'ailleurs infiniment bons et préoccupés du salut du monde. Cette bouddhologie se soude dans les écoles savantes aux systèmes métaphysiques (nihilisme ou monisme) et à une eschatologie spéciale : le salut est considéré comme une ascension, de « terre » en « terre », jusqu'à la dignité sublime de Bouddha ; c'est la « carrière des futurs Bouddhas » (et la *kramamukti* des brahmanes). Tel est le Grand Véhicule, monastique et séculier, dévot, dialectique et mystique.

Dans le Tantrisme se marque l'influence çivaïte et payenne ; dès longtemps les bouddhistes se préoccupent des démons, des goules et des esprits, des dieux hindous en un mot ; à l'occasion, ils en font des « protecteurs de la religion » ; un moment arrive où certaines gens adorent sous le nom de Bouddhas, mâles ou femelles, des divinités obscènes et sanguinaires.

Cette sommaire description règle l'ordonnance de nos recherches. En première ligne, l'enseignement de Çākyamuni où la théorie du

salut et la doctrine métaphysique sont étroitement liées; puis les spéculations philosophiques des écoles savantes des trois véhicules qui, tout en subissant l'influence étrangère, se rattachent aux plus anciens philosophoumènes par un progrès dialectique assez visible; ensuite le Bouddhisme dévot et mythologique (bouddhologie), déjà développé dans les sectes « supra-naturalistes » du Petit Véhicule, triomphant dans le Grand Véhicule. Ici se placera la méthode de salut dite « des futurs Bouddhas », dans laquelle sont combinées la dévotion et la gnose. Enfin, on examinera les relations du Bouddhisme avec le surnaturel payen, et le Tantrisme proprement dit, par où le Bouddhisme, du moins dans l'Inde, perd toute individualité.

CHAPITRE PREMIER

L'ENSEIGNEMENT DE ÇĀKYAMUNI

1. Authenticité des Écritures du Petit Véhicule. — 2. Métempsychose, rétribution des actes, non-substantialité, nirvāna. — 3. Le « chemin du milieu ». — 4. Le nirvāna-sur-terre et le Bouddhisme positiviste.

I

Il est certain que si l'enseignement du fondateur du Bouddhisme, dogmatique proprement dite ou règle de vie, nous a été conservé, c'est dans les livres sacrés des sectes du Petit Véhicule qu'il faut le chercher. La question est de savoir si ces livres sont authentiques et dans quelle mesure.

Cette question ne se pose ni pour les docteurs du Petit Véhicule, ni pour ceux du Grand. Bien qu'ils se réclament d'apocalypses nouvelles (les sūtras du Grand Véhicule, *Mahāyānasūtras*), ces derniers reconnaissent l'authenticité au sens strict de la « parole du Bouddha » (*pravacana*) telle qu'elle est consignée dans les

canons des écoles archaïsantes[1]. Et ces écoles, bien qu'elles diffèrent par la langue (pāli, pracrit, quasi-sanscrit, sanscrit), par le lieu, par des préférences dogmatiques (« personnalistes », « phénoménalistes », partisans de l'humanité ou de la « surnaturalité » de Çākyamuni, partisans de la peccabilité ou de l'impeccabilité du saint ordinaire ou *arhat*), bien que les variantes verbales abondent dans leurs recensions, bien que les divisions de leurs canons ne coïncident pas, sont, pour l'ensemble, d'accord à reconnaître l'authenticité des mêmes Écritures. On peut parler d'un canon du Petit Véhicule, divisé en deux « corbeilles » (*piṭakas*) : la corbeille des « discours » du Bouddha (*Sūtras*), la corbeille de la discipline, explication anecdotique des règles de la vie religieuse (*Vinaya*). De ce canon nous ne possédons en entier et dans l'original que la rédaction pâlie ; les autres rédactions — à part quelques ouvrages isolés — n'existent plus qu'en tibétain ou en chinois, ou à l'état de fragments, dans les livres du Grand Véhicule, dans les reliques découvertes ces derniers temps au Turkestan, dans les citations des commentaires sanscrits du moyen âge. — Deux écoles, l'école de Ceylan, de langue pâlie, l'école des Sarvāstivādins, de langue sanscrite, probablement cachemirienne, possèdent seules une

1. Voir, par exemple, Bodhicaryāvatāra, IX, 42.

troisième corbeille, dite de « métaphysique » ou plutôt « d'explication des subtilités de la doctrine » (*Abhidharma*) : les deux collections sont indépendantes.

Aux canons proprement dits (section du *Vinaya*) sont annexés des suppléments qui contiennent une sorte d'histoire ecclésiastique des premiers temps, et qui notamment racontent deux conciles. A la mort du Bouddha, les « anciens » ou « profès » de la Communauté, les *sthaviras* (on peut, à la rigueur, traduire : les presbytres)[1] se seraient réunis à Rājagṛha pour « chanter en chœur » les textes sacrés : Ânanda, le disciple bien-aimé de Çākyamuni, aurait récité les « discours », et Upāli, l'ancien barbier de la jeunesse dorée de Kapilavastu, les livres disciplinaires. Cent ans ou cent dix ans plus tard, les « profès » se seraient réunis à nouveau, à Vaiçālī, pour condamner des novateurs. Enfin, les écoles qui possèdent des Abhidharmas ont gardé le souvenir d'un troisième concile : pour l'école de Ceylan, à Patna, sous Açoka-le-Pieux, le « Constantin du Bouddhisme », vers 231 de la mort du Bouddha (246 avant J.-C.); pour l'école du Cachemire, sous le roi à demi turc Kaniṣka, le « Clovis du Bouddhisme[2] », au

1. Sur la valeur du titre *sthavira* (pâli *thera*), voir R. O. Franke, *The Buddhist Councils*, Pali Text Society, 1908, p. 19.
2. Cette expression est de S. Lévi.

premier siècle de notre ère (?). Les ouvrages modernes n'hésitent pas, d'ailleurs, à reporter au premier concile la promulgation des Abhidharmas. — Ajoutons que, d'après la tradition unanime, la « parole » du Bouddha n'aurait été mise par écrit qu'à des époques relativement tardives[1]. En ce qui regarde le canon pâli, la date admise est 89 avant notre ère.

On peut dire en résumé que, aussi haut que remonte l'information historique, et d'après le canon lui-même, la Communauté est en possession d'Écritures volumineuses; l'authenticité des textes que nous avons en main aujourd'hui est officiellement admise par toutes les branches de la Communauté, à l'exception peut-être, mais peu vraisemblablement, d'une seule[2].

Les avis sur la valeur de l'histoire ecclésiastique sont très partagés. Les manuels représentent volontiers l'histoire du Bouddhisme comme « se confondant avec celle d'une suite continue de docteurs qui en sont les patriarches, assurent la tradition et conservent dans son intégrité la doctrine authentique[3] ». Il ne faut pas confondre cette grossière illusion avec

1. L'expression *piṭaka*, corbeille, appliquée aux collections sacrées (*peṭaki*, Epigr. Indica, II, 93) ne fait pas difficulté.

2. Les Mahāsāṃghikas.

3. Chantepie de la Saussaye. — Ceci est du pur roman; voir Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine et sa communauté*, trad. Foucher, pp. 335 et suivantes.

les aphorismes parfois naïfs d'Edmund Hardy, avec les aperçus subtils, mais « very genial », de M. Rhys Davids, avec les conjectures presque toujours très nuancées de M. Oldenberg. Celui-ci, notamment, signale l'absence de tout organisme central dans l'ancienne Communauté, montre les procédés de formation des livres disciplinaires, constate que des textes comme le « livre du Nirvāṇa » (*mahāparinibbānasutta*, récit des derniers jours de Çākyamuni), ne peuvent pas avoir été « chantés » au premier concile en raison du merveilleux qui y occupe une place importante; — et il conclut que le récit du premier concile est une fiction. Mais, à son avis, dès avant le deuxième concile (377 avant J.-C.), les ouvrages mis par écrit trois siècles plus tard ont constitué une sorte de bibliothèque orale paginée et reliée, — non seulement les « discours » du Bouddha ou les traités de discipline, mais encore les commentaires de ces traités, bien qu'ils trahissent, au dire de M. Kern, une déplorable inintelligence des textes qu'ils glosent. Et s'il croit pouvoir formuler un jugement aussi catégorique, c'est surtout parce que les livres de discipline ne font aucune allusion aux diverses « nouveautés » que les « Pères » du deuxième concile sont censés avoir condamnées. Pour expliquer ce silence, il faut, d'après lui, admettre

que les textes étaient déjà fixés sous une forme canonique et désormais à l'abri de toute interpolation[1].

M. Oldenberg croit encore que les livres pâlis de « métaphysique » sont antérieurs à Açoka, que le plus récent a été promulgué, comme le veut la tradition de Ceylan, au concile de Patna.

Je ne suis pas disposé à tant accorder! L'argument *a silentio* me paraît dépourvu de toute valeur[2]. Toutes ces légendes de Vaiçālī et de Patna, les listes des rois et des patriarches, les deux Açokas ou l'Açoka dédoublé, les témoignages sur les anciens schismes constituent un écheveau mêlé à plaisir. Personne ne le débrouillera sans couper beaucoup; personne ne conciliera les indications chronologiques contradictoires. L'authenticité des Écritures est bien mal assurée si leur ancienneté doit être établie par des déductions purement verbales et soutenue par cette armature fantaisiste.

Beaucoup de points offrent des difficultés qui ne sont pas toutes apparentes.

1° On a cru longtemps que les « discours » du Bouddha, ou Sūtras, portaient la marque extérieure de leur origine. Voici, en effet, la formule stéréotypée qui caractérise ces documents :

1. Préface de l'édition du Vinaya (1879).

2. Voir Minayeff, *Recherches sur le Bouddhisme;* Oldenberg, *Buddh. Studien* (1898) et mes *Conciles bouddhiques* (Muséon, 1906, et Indian Antiquary, 1908).

« C'est ainsi que j'ai entendu. Un jour le Bienheureux Bouddha se trouvait en tel endroit, entouré de 1.250 moines. Un tel vint et dit... ; le Bienheureux répondit... » Le témoin narrateur, d'après le dogme ecclésiastique, est Ânanda[1]. Mais, s'il faut en croire M. Kern, un de nos maîtres les plus sagaces et celui peut-être qui connaît le mieux les traditions linguistiques de l'Inde, cette formule consacrée : « C'est ainsi que j'ai entendu », ne peut être mise dans la bouche d'un disciple immédiat. Le mot *çruta*, « entendu », désigne la transmission, non l'audition première de la parole sacrée. Il faut traduire : « C'est ainsi qu'il m'a été rapporté[2]. »

2° D'après les optimistes, la date tardive de la rédaction par écrit des livres sacrés ne justifie aucun doute sur l'authenticité de toutes leurs parties. La Communauté était bien outillée pour conserver oralement la parole du Maître. Chaque division des « Écritures » avait ses « récitateurs » officiels. Il est certain, ajoute-t-on, que les brahmanes gardèrent intact le Rig Veda, pendant peut-être une douzaine de siècles, sans le secours de l'écriture : sous ce rapport l'Orient est plein de miracles. — Encore faut-il remarquer que des *sūtras* et des stances bouddhiques

1. On peut dire aussi que c'est le dogme scripturaire, voir par exemple les sources citées par Windisch, *Buddha's Geburt*, p. 138.

2. *Manual of Indian Buddhism*, p. 2.

(*gāthās*) ne sont pas des *mantras* védiques, et je ne crois pas plus que M. Barth à des « volumes oraux reliés[1] ». En fait, les nombreuses variantes des diverses recensions attestent le caractère oral et la fidélité relative de la tradition.

3° La question linguistique n'est pas non plus dépourvue d'intérêt. Aucune instruction religieuse (*dharmaparyāya*), aucune stance ne nous a été conservée dans le dialecte (māgadhī) dont Çākyamuni a dû se servir. Bien plus, le pâli n'est certainement pas la langue d'Açoka qui, suivant la légende, aurait fait promulguer au concile de Patna les « métaphysiques » et les anathèmes doctrinaux dont se réclame l'Église de Ceylan, soi-disant fondée par son fils Mahinda. — Ajoutons que les Écritures pâlies sont d'âge divers : les morceaux rythmés sont plus archaïques que la prose.

4° Quand on applique au contenu du canon les procédés critiques dans leur rigueur, l'impression est plutôt défavorable.

Les quelques miracles de la plus archaïque recension, ceux notamment qui accompagnent

1. Quoiqu'un peu plus optimiste que M. Barth (*Bulletin*, 1900, p. 28), je pense qu'on peut dire des Écritures bouddhiques, *a fortiori*, ce qu'il dit du Véda : « ... tout cela n'a été réuni et tant bien que mal mis en ordre que le jour où l'on a pu s'aider de l'écriture. A partir de ce moment-là, le Rigveda fut codifié. Je ne puis me le figurer à l'état où M. Oldenberg semble nous le présenter, quelque chose comme un volume oral tout relié. » (*Bulletin*, 1889, p. 19.) Pour le Bouddhisme il faudrait dire « toute une bibliothèque orale ».

la mort et les funérailles du Bouddha, ne font pas grande difficulté. Le siècle qui sépare la mort de Çākyamuni, le *nirvāṇa,* du deuxième concile (*terminus ad quem* supposé de la compilation scripturaire), explique suffisamment, dit M. Oldenberg, l'introduction d'éléments merveilleux dans la biographie du Bouddha.

Mais le rôle de la critique ne se borne pas, sans doute, à éliminer les miracles et les traits légendaires : elle doit juger la doctrine. Or, E. Hardy en convient, aucune des conceptions doctrinales ne possède, prise isolément, la moindre originalité[1]. Si particulières qu'elles puissent sembler aux profanes, elles constituaient, aux temps anciens de la Communauté, des lieux communs de la spéculation brahmanique : ceci dérive des Upaniṣads, ceci du Yoga, ceci du Sāṃkhya. Tout le monde s'est beaucoup exercé depuis quelques années à cette analyse, et les résultats acquis, surtout en ce qui regarde les deux premières sources, sont d'une grande importance. Plusieurs savants croient, en outre, que la doctrine du canon pâli est un « tissu de contradictions » ; mais peut-être se trompent-ils. — En tout cas, on ne peut ignorer les traces de stratifications successives et notamment les remaniements de certaine formule capitale, « la production des phénomènes en raison des

1. *Buddha* (collection Göschen), 1903.

causes », qui est comme la charpente du Bouddhisme scolastique et le plus fertile des thèmes dont se nourrit la littérature canonique elle-même. — Ajoutons que les sources ne nous font connaître de Çākyamuni qu'un type sans physionomie propre : un décalque du dogme. Nouvelle infortune, son système monastique est fait de pièces et de morceaux ; il est conçu à l'image de fraternités religieuses plus anciennes. — Tout cela semble fait pour entretenir un scepticisme de bon aloi.

Les exagérations des champions de l'authenticité intégrale ajoutent à notre malaise. Il ne faut pas parler de Çākyamuni comme on fait de Marc Aurèle ou de Socrate ; se demander, à la suite de dix auteurs, s'il est mort d'une indigestion de viande de porc ou de champignons ; se réjouir, avec E. Hardy, qu'ayant vécu quatre-vingts ans, il ait eu le temps de remplir la « corbeille des discours » de quelques douzaines d'éditions à peine remaniées d'un seul lieu commun. Surtout, on a grand tort d'expliquer par l'évéhmérisme les traits dont le caractère mythique saute aux yeux : l'arbre de l'illumination n'est pas un figuier ordinaire ; la tentation de Çākyamuni par Māra est autre chose qu'un drame de conscience ; la bosse du crâne et les lumineux poils blancs qui relient les sourcils du « grand mâle » ne reposent pas sur le souvenir de la

personnalité physique de Gautama Çākyamuni[1].

Toutefois les raisons de douter que nous venons d'énumérer n'ont pas toutes la même valeur, et si le dogme bouddhique de l'authenticité intégrale des Écritures paraît condamné, peut-être laissent-elles place à une hypothèse moins ambitieuse. Il faut tenir compte en effet de certaines considérations d'ordre général et de plusieurs faits établis.

D'abord, le caractère humain et historique qu'affecte le plus souvent Çākyamuni dans les livres pâlis, et l'absence de tout concept à proprement parler religieux dans la plus ancienne théorie du salut, donnent à la tradition du Petit Véhicule un aspect très archaïque. Si cette tradition n'avait pas été fixée de bonne heure, elle nous présenterait du Bouddha et du Bouddhisme une image beaucoup plus mythologique et plus dévote.

1. M. A. Barth paraît disposé à admettre l'historicité — au moins au sens large — du récit de la mort de Çākyamuni : « La tradition fait mourir cet homme merveilleux d'une indigestion de viande de porc. Si c'est encore là un mythe, on conviendra qu'il est fort étrange. » (*Bulletin*, 1882, p. 24.) Je veux bien et j'admettrai volontiers qu'il y a ici un souvenir authentique ; mais il ne faut pas y regarder de trop près. Mais que l'éclat merveilleux de la face du Bouddha repose sur une particularité physique de Çākyamuni : « So könnte dies zunächst auf der Steigerung einer natürlichen Beschaffenheit beruhen, die in der gelblichen Hautfarbe, der arischen Farbe im Gegensatz zur dunklen Farbe der Çūdra gegeben war » (Windisch, *Buddha's Geburt*, p. 177), c'est une explication plus invraisemblable que les exégèses solaires les plus suspectes.

D'un autre point de vue, il semble au moins probable que les religieux ont dû avoir le souci de conserver la parole de leur maître; qu'ils ont éprouvé le besoin d'assurer, par une règle doctrinale et disciplinaire, leur originalité à l'égard des sectes brahmaniques, viṣṇuites ou jaïnas. Et on ne voit pas comment le premier dépôt de la foi se serait perdu.

Nous nous flattons en effet de connaître l'esprit qui doit avoir régné dans le milieu où les discours du Bouddha, les plus anciens parmi nos textes après les stances et les formules disciplinaires, ont été conservés ou rédigés. M. Barth a dit que « le Bouddhisme a été frappé d'une décrépitude précoce », que, « à l'exception de quelques stances admirables et de légendes d'une pénétrante beauté malgré leur rédaction informe, tout ce qu'il nous a laissé porte la marque de là sénilité[1] ». Sans doute, il est pénible à un professionnel de souscrire à ce jugement. Mais, avouons-le, rien n'égale la faculté de répétition des compilateurs-rédacteurs de nos livres, leur manie de catégories et de distinctions formelles, sinon leur indigence en invention doctrinale. Ces gens-là paraissent avoir hérité d'un certain nombre de notions, ou plutôt de mots, et leur sagesse consiste à varier les combinaisons à l'aide d'une subtile logoma-

1. *Religions de l'Inde*, p. 137.

chie. Jamais on n'a rien écrit de moins pensé que certains livres dits de « métaphysique ». Mais cet état d'esprit, qui rend si méritoires les nobles efforts de Mme Rhys Davids, pour ne nommer qu'elle, est éminemment conservateur. Les « discours », pour révéler plus d'imagination que les « métaphysiques », seraient bien pauvres si on n'y rencontrait, comme dit excellemment M. Oldenberg, « certaines paroles frappantes, certaines formules, expression des convictions bouddhiques sur les problèmes les plus importants de la pensée religieuse, et qui se retrouvent sans cesse répétés sous une forme fixée une fois pour toutes[1] ». Ces passages semblent porter comme un cachet d'authenticité : la Communauté les monnaya en billon. Ainsi s'explique l'uniformité fastidieuse des livres. Les mêmes tendances domineront dans les milieux à proprement parler scolastiques, du moins à Ceylan. En somme, la dogmatique de Buddhaghoṣa, au ve siècle de notre ère (?), malgré l'influence probable des écoles du Nord, n'est que la systématisation, d'ailleurs tendancieuse, des « discours ». Les écoles vivent sur leur fond, sur la parole sacrée qu'aucun bouddhiste ne contestera jamais; elles ont, sur divers points, modifié l'équilibre primitivement établi entre les diverses thèses de l'édifice,

1. Oldenberg-Foucher, p. 204.

fouillé et mis en lumière quelques nervures; mais on n'a pas l'impression qu'elles y aient apporté des matériaux neufs.

Par le fait, comme nous l'avons remarqué, la comparaison des Écritures pâlies avec les Écritures prâcrites ou sanscrites, tant du Petit Véhicule que du Grand, comparaison qui ne fait qu'être amorcée, montre que le patrimoine commun aux diverses branches de la Communauté est très riche[1]. Certes on ne peut écarter *a priori* l'hypothèse que les sectes se soient fait de mutuels emprunts; mais jusqu'à présent, — et malgré les efforts des protagonistes de la tradition singhalaise, — rien ne prouve qu'un canon déterminé ait servi de modèle à une époque récente. Si on met à part les livres dits de « métaphysique », le Petit Véhicule, avec ses multiples « branches », possédait une même masse de documents sacrés, conservés en divers dialectes, classés dans divers recueils d'après des principes différents, et où les variantes verbales sont nombreuses. Mais, remarque utile, aucun travail orthodoxe n'a éliminé les contradictions, les passages gênants pour tel ou tel parti pris scolastique. Ce que nous savons des multiples schismes, — nous en savons peu de chose, mais on les soup-

1. Voir notamment Oldenberg, *Buddhistische Studien*; Barth, *Bulletin*, 1900, p. 26.

çonne très anciens; la tradition veut que quelques-uns aient éclaté à la mort ou du vivant même du Maître, — établit que la controverse porta sur des problèmes bien précisés et souvent fort importants. Or nous trouvons dans des textes universellement canoniques les points d'attache de diverses «hérésies» : l'école singhalaise, qui nie l'existence d'un moi permanent et le caractère surnaturel du Bouddha, n'a pas supprimé les discours dont s'autorisent les partisans de la permanence du moi ou de la «surnaturalité» du Bouddha; elle se contente de placer dans la bouche du Maître des déclarations explicites favorables à son propre système. Et, inversement, nous sommes souvent surpris du silence des textes canoniques sur des thèses qui furent des brandons de discorde : « un saint (*arhat*) peut-il tomber dans le péché ou dans l'ignorance? », « l'âme, en transmigrant, passe-t-elle avant de se réincarner par l'état qu'on appelle « intermédiaire » ? Problèmes capitaux ou énigmes puériles qu'il était facile de résoudre souverainement en altérant le canon; mais nos docteurs étaient des bouddhistes, c'est-à-dire de fort honnêtes gens et de bons dialecticiens, aussi incapables de supprimer des témoignages gênants qu'habiles à en travestir la signification. A l'époque historique, il est rare que les écoles s'accusent les unes les

autres d'interpolation; notons cependant qu'on nous dit que « la tradition du premier concile s'est perdue », que tel texte important est « admis par toutes les sectes, à commencer par celle de Taprobane », — et n'oublions pas que l'origine apostolique ou conciliaire des Métaphysiques est manifestement une fraude pieuse.

Enfin, il est imprudent de contester à une tradition vénérable le bénéfice de la possession : qu'elle comporte des éléments caducs, c'est évident; mais il ne faut pas abuser de ses faiblesses pour lui dénier tout crédit. Les découvertes positives de ces dernières années donnent à penser aux sages : sagesse trop souvent signifie incrédulité. Sans confirmer directement toutes les allégations littéraires, elles garantissent d'une manière surprenante des récits ou des opinions qui faisaient sourire. De récentes trouvailles archéologiques démontrent qu'à l'époque du roi Açoka on connaissait une ville de Kapilavastu, dans le Teraï népalais, et le village de Lumbinī où Çākyamuni est né suivant la légende, — et que le roi s'y rendit en pèlerinage. Or plusieurs savants firent de Kapilavastu une entité philosophique, et personne ne croyait à ce pèlerinage raconté dans des livres sanscrits très mal datés. — Détail plus digne de remarque : Açoka nomme dans un de ses édits sept ouvrages ou

« instructions religieuses » qui figurent dans le canon, ouvrages qui nous paraissent singulièrement choisis, il est vrai : mais cette énumération permet à peine de nier l'existence d'un canon, d'autant que, un peu plus tard, une inscription mentionne « cinq collections » : il s'agit des cinq *nikāyas* qui constituent la corbeille pâlie des discours, et cette division passait pour « moderne » autant qu'artificielle.

Les inscriptions montrent aussi que le roi Açoka s'est préoccupé, comme l'affirment les modernes chroniques singhalaises, des démêlés disciplinaires des communautés ; elles nomment des missionnaires célébrés dans ces chroniques.

Dans le même ordre d'idées, il est légitime de se demander si la vieille légende ne protège pas le souvenir de faits historiques. Si on n'adopte pas les vues solaires et stellaires de M. Kern, et ce serait peu raisonnable ; si on renonce, fût-ce par foi méthodique, au scepticisme stérile de Minayeff, on est entraîné très loin, peut-être trop loin, sur la pente des concessions. Aussi, après avoir partagé les vues du grand savant russe sur l'authenticité des vieux livres, je ne suis pas éloigné de croire que les récits canoniques ne sont pas de purs romans. Les données biographiques ou géographiques relatives au Maître, à ses professeurs de philosophie, à son apostolat, à ses disciples et à ses

rivaux, n'ont pas été inventées de toutes pièces : la tradition des Jaïnas nous en est, à l'occasion, un sûr garant. La conversion de Kaçyapa-le-Grand, un ascète nu qui renonce aux exagérations de pénitence ; le schisme de Devadatta, cousin jaloux de Çākyamuni, et qui condamne ses complaisances disciplinaires ; l'épisode de Purāṇa, un des chefs de la primitive Communauté ou plus exactement le chef d'une des fraternités bouddhiques, qui refuse d'accepter les décisions de ses collègues réunis au premier concile, et qui s'en tient, avec ses disciples personnels, à la prédication du Maître défunt, tous ces traits et beaucoup d'autres paraissent des fragments d'histoire. C'est l'impression de Minayeff : peu s'en faut, pour qui l'étudie avec attention, qu'il ne passe de l'extrême gauche à l'extrême droite ! Car, dans cet ordre de recherches ou de conjectures, donner et retenir ne vaut. Ânanda, — j'en suis, avec Minayeff, presque sûr, — a été jugé par ses pairs pour des manquements à la discipline, pour avoir admis des femmes auprès de la dépouille du Bouddha. Pourquoi n'aurait-il pas compilé les discours du Grand Disparu dont il avait été le disciple bien-aimé ? — Les fraternités, dont plusieurs formaient des groupes antérieurs au Bouddha, se sont querellées sur l'organisation de la vie religieuse, anachorètes et conventuels,

« forestiers » et réguliers, s'accusant de relâchement ou d'ascétisme outré. Il y a eu des conciles[1].

Ainsi se trouve justifiée la conclusion qu'a formulée un indianiste peu suspect de complaisance pour les opinions faciles : « On ne peut guère douter que le Bouddha n'ait enseigné vers la fin du VIe siècle avant notre ère ; on ne peut douter davantage que, dans toutes leurs lignes maîtresses, sa doctrine et sa légende n'aient rapidement achevé de se fixer telles qu'elles nous sont accessibles[2]. »

Rapidement, croyons-nous, une tradition s'est fixée : les moines ont recueilli les ordres et les

1. Dans son récent mémoire sur les conciles, M. R. O. Franke se montre très sceptique.

2. Senart, *Origines bouddhiques*, p. 5. — Nous pensons qu'en s'exprimant ainsi, M. E. Senart clôt heureusement une controverse longtemps obscure. Les partisans de la tradition septentrionale, relativement moderne dans sa rédaction sanscrite ou quasi-sanscrite, et dans laquelle le Grand Véhicule domine, revendiquaient pour la légende et la mythologie une haute antiquité et dénonçaient la caractère artificiel de la tradition méridionale ou singhalaise, de langue pâlie, celle-ci plus archaïque, franchement évéhmériste, riche en données doctrinales et disciplinaires. Il semble, en fin de compte, que « sanscritisants » et « palisants » aient raison les uns contre les autres. La légende du Bouddha, bien qu'elle ne soit attestée dans son ensemble et sa vraie signification que par des documents tardifs, est ancienne ; et, d'autre part, il est probable qu'une forme très archaïque de la doctrine nous a été conservée dans les littératures du Petit Véhicule et notamment dans le canon pâli, le seul que nous possédions en entier dans l'original. — Je suis disposé à aller plus loin que M. Senart en ce qui regarde l'authenticité des Écritures ; par contre, je ne me tiens pas pour aussi assuré de la date du Bouddha.

leçons de Çakyamuni, un code ou des codes de discipline (*prātimokṣas* et *niçrayas*) résumés d'abord en de brèves formules, des stances et des discours sur le salut. Le dépôt scripturaire s'accrut dans les diverses fraternités, toujours en relation entre elles, de développements scolastiques, lyriques, mystiques, légendaires, versés dans un cadre traditionnel, orientés dans les multiples directions où se mouvaient la spéculation et la croyance soit primitives, soit contemporaines. Une grande masse d'instructions religieuses (*dharmaparyāyas*), de stances, de lieux communs philosophiques, d'histoires édifiantes, fut de la sorte constituée ; elle reçut une forme, sinon *ne varietur*, du moins presque définitive, dans les diverses « églises » ou groupes de fraternités.

Ainsi se formèrent les canons du Petit Véhicule, ou, plus exactement, les multiples rédactions du canon du Petit Véhicule : il contient, à n'en pas douter, de très vieux matériaux.

Les données du problème ne comportent pas, en ce qui regarde la date des compilations canoniques, une solution précise ; il n'y a vraiment, n'en déplaise à M. Oldenberg, aucune raison de reporter les deux premières corbeilles du canon pâli au premier siècle du Bouddha. Mais le point capital est de constater, d'une part, que la primitive croyance bouddhique comportait

beaucoup d'éléments d'ordre religieux et légendaire peu ou mal représentés dans la plus ancienne compilation, dans les Écritures des Sthaviras, — nous examinerons cette question quand nous étudierons le Bouddhisme religieux, — et, d'autre part, que ces Écritures contiennent, suivant toute apparence, un certain nombre de théorèmes sur la « bonne vie », sur la « bonne méditation », en un mot sur la « bonne loi » (*saddharma*), qui ont vraiment constitué l'enseignement du fondateur. Dans ce sens, mais dans ce sens seulement, il paraît raisonnable d'admettre l'authenticité du Petit Véhicule : on peut donc essayer de découvrir la doctrine de Çākyamuni, de tracer les grandes lignes de son Bouddhisme. — Cependant, dans notre pensée, cette entreprise suppose une conviction méthodique.

En effet, pour assuré que nous voulions être de la haute antiquité de nos textes, nous ne pouvons avec certitude en attribuer un seul au Bouddha : sur les 4.000 ou 5.000 pages octavo que donnera l'édition londonienne du canon pâli, il n'y en a peut-être pas 20 que l'on puisse, sur la foi d'un témoignage daté, faire remonter au delà d'Açoka, en 250 du *Nirvāṇa*. Il n'en va pas ici comme ailleurs, où les recherches littéraires, soutenues par une chronologie solide, par des biographies historiques,

demeurent, peuvent ou doivent demeurer, en bonne méthode, indépendantes du jugement que l'exégète porte sur les faits ou sur les doctrines : dans le Bouddhisme, la question d'authenticité est purement et simplement insoluble si on ne tient compte que des indices externes, à peine suffisants pour permettre cette humble conjecture que l'enseignement du Bouddha existe quelque part dans la masse stylisée du canon.

Notre seule ressource est d'y découvrir en effet une doctrine qui paraisse devoir être la doctrine du Bouddha, et cela pour des raisons que tout le monde ne jugera pas également décisives. Les documents scripturaires, en effet, sont loin d'être limpides : qu'on les accepte en bloc ou qu'on les trie, il est plus d'une manière de lire et de grouper les principes qui s'en dégagent, plus d'une manière aussi de montrer que ces principes sont illisibles et contradictoires. Aussi les savants, suivant qu'ils croient « comprendre » le canon, MM. Rhys Davids, Oldenberg ou E. Hardy, par exemple, ou qu'ils y relèvent des non-sens et des absurdités, tel M. Kern, ont conclu pour ou contre l'authenticité. Les livres disciplinaires donnent prise à la même controverse que les discours.

Le problème se présente donc dans des conditions défavorables, car il est impossible de

séparer la question d'authenticité et la question d'exégèse. Mais on voudra bien considérer que, si la recherche bouddhique ne peut se soumettre aux méthodes strictes et brevetées qui sont de mise dans des disciplines moins jeunes et mieux documentées, l'appréciation des minuties d'érudition est souvent aussi subjective que celle des doctrines et des faits généraux.

En résumé, les philosophoumènes et les préceptes disciplinaires du canon manquent d'originalité; ils sont faits de lieux communs de la spéculation et de l'ascétisme brahmaniques; ils paraissent d'ailleurs contradictoires. Mais on peut y découvrir, croyons-nous, et sans artifice trop subtil, une manière très caractéristique d'envisager le problème du salut, une doctrine cohérente, ce qu'on peut appeler une « orthodoxie ». Cette expression paraîtra sans doute ambitieuse. Il faut reconnaître que les moines, si traditionalistes qu'ils fussent, ont toujours été très friands d'hétérodoxie, à telle enseigne que, d'après l'Abhidharmakoça, l'obstacle au salut est pour les laïcs dans la concupiscence, pour les religieux, dans la curiosité de l'esprit, dans la spéculation ou hérésie (*dṛṣṭi*). Mais, précisément, il y a dans les Écritures une « loi », un système pratique nettement défini, dont témoignent toutes les sectes, même

les Singhalais, les gens de Taprobane (dit l'Abhidharmakoça), dont s'écartent cependant toutes les scolastiques. On peut tenir pour vraisemblable que cette « loi » fut celle du fondateur.

A mon sens, le canon est l'expression surchargée, mais non méconnaissable, de l'enseignement primitif, et cet enseignement, qui est la doctrine profonde du canon, antérieure aux partis pris des diverses écoles, constitue un système cohérent. En d'autres termes, le dépôt traditionnel de la parole du Bouddha recèle, sous des développements littéraires ou dialectiques tardifs, une pensée sûre d'elle-même en dépit de flottements dont il est souvent possible d'indiquer les causes; et cette pensée, on s'en fera une conception à peu près exacte en liant les idées maîtresses qui traversent l'ensemble de la littérature sacrée. Je crois enfin que nous ne chercherons pas à l'aveugle les idées maîtresses et le secret de leur combinaison, car des textes solennels formulent avec clarté une théorie originale, la théorie du « chemin du milieu », qui constitue le centre de gravité de la Bonne Loi.

Et si nous admettons que la doctrine bouddhique a rapidement achevé de se fixer, ce n'est pas en vertu des axiomes bien connus « qu'il faut abriter la recherche dans une tradition respec-

table malgré ses lacunes ou ses fantaisies », qu'on ne voit ni pourquoi les premiers disciples n'auraient pas fixé l'enseignement du Maître, ni comment cet enseignement se serait perdu ; ce n'est pas non plus pour les raisons à proprement parler critiques, cet ensemble d'indices qui autorisent certaine confiance mais ne justifient aucune conclusion ; c'est surtout parce que, nous attribuant le droit de chercher dans le canon un système, nous croyons y découvrir ce système. Or si le Bouddhisme est vraiment intelligible et cohérent, il est sans doute une création individuelle, l'œuvre du Bouddha[1].

II

Doctrines du Canon

En fait, la plus spécieuse des raisons qui portent plusieurs indianistes à nier plus ou moins catégoriquement l'authenticité des documents scripturaires, c'est la nature irrationnelle de la dogmatique qu'ils sont censés contenir. De l'avis presque général, les philosophoumènes

1. Nous l'avons dit, mais il faut le répéter, si nous découvrons dans le canon une pensée logique, c'est parce que nous nous donnons quelque peine à l'y chercher ; il est aussi très certain, à parler net, que la cohérence de la doctrine ne permet pas de conclure à son authenticité. Mais il me paraît difficile, étant donnés l'originalité du « chemin du milieu » et le tempérament de la secte, de se soustraire à cette conclusion.

moraux et métaphysiques sont dépourvus d'originalité; pris isolément, ils sont simplement hindous; groupés dans le *credo* bouddhique, ils apparaissent comme inconciliables.

Voici, en effet, comment on résume d'habitude la dogmatique du canon : tout homme, toute créature animée, — car la métempsychose bouddhique, à la différence de celle des Jaïnas, exclut les pierres et les arbres, — porte dans une vie à venir la peine de ses méfaits ou reçoit la récompense de ses bonnes actions; les êtres transmigrent depuis l'origine du sommet des paradis aux abîmes infernaux. Cependant il n'existe ni âme ni principe permanent quelconque susceptible de transmigrer : les « ego » ne sont que des tas d'éléments instables et sans substantialité : corps, sensations, idées, pensées, volitions. Cependant la mort n'est pas le terme de l'existence : pour échapper à la transmigration, il faut suivre la voie sainte frayée par le Bouddha et renoncer au désir qui produit nécessairement la renaissance. Seul le saint, le « délivré du désir » (*arhat*, *vītarāga*), peut dire en mourant : « J'ai fait ce que j'avais à faire; j'ai pratiqué le renoncement; cette existence est la dernière », et il entre dans le *nirvāṇa*.

Le maître des bouddhistes a-t-il pu enseigner, en même temps que la rétribution des actes

moraux, — c'est le premier point de la doctrine des Discours, — l'universelle impermanence et la non-substantialité de ce qu'on appelle le moi, — c'est une théorie aussi bien établie scripturairement que la première ? La solution qui rencontra et obtient encore la faveur de plusieurs historiens du Bouddhisme, et non des moindres, à savoir que Çākyamuni nie l'existence du moi et la transmigration proprement dite, la vie future d'une âme ou de quelque chose, mais qu'il admet la « transmission des actes », la formation, à la mort d'un criminel, d'un damné qui hérite de la responsabilité des crimes, — cette solution vaut-elle la peine qu'on s'y arrête ? Je craindrais, par respect pour M. Rhys Davids, pour M. Oldenberg, pour tous mes confrères, sauf de rares exceptions, d'en parler trop légèrement. Mais si vraiment elle est enseignée dans le canon, ce qui est douteux à mon sens, peut-elle être autre chose qu'un artifice scolastique ? Le Bouddha aurait, niant le moi, établi la moralité sur le souci d'éviter au futur représentant de nos actes la peine de nos péchés ? Il aurait décidé ses nombreux disciples à suivre sa religion, à conquérir le *nirvāṇa*, pour épargner la souffrance d'exister à de fantomatiques créatures de l'avenir ?

En fait, nier le moi, c'est nier la rétribution des actes et la transmigration. La mort sera

le *nirvāṇa*, c'est-à-dire la non-renaissance. Or nos textes, qui nient le moi, affirment que le *nirvāṇa* est difficile à conquérir. Çākyamuni est très fier d'y entrer au terme de sa présente vie; et, pour les simples mortels, c'est très beau d'être un *srota-āpanna*, un « entré dans le courant de la délivrance », c'est-à-dire de n'avoir plus que sept existences à traverser avant le « néant ». Car le *nirvāṇa*, dit-on, ne peut être que le néant, puisque, dans le moi, il n'y a rien de permanent. — N'avons-nous pas ici un amas de contradictions et d'absurdités? Si déraisonnable qu'on puisse supposer le Bouddha, il ne faut pas aller trop loin dans cet ordre de conjectures. Donc la dogmatique n'est pas l'œuvre du fondateur, mais le produit d'un travail plus ou moins heureux, surtout moins heureux, d'emprunt et d'adaptation; un ensemble de vues juxtaposées au hasard et revêtues de l'étrange logomachie propre aux bouddhistes. Comme toute secte, dira-t-on, la communauté des fils de Çākya s'est fait une métaphysique dont le Maître est bien innocent, et cette métaphysique est absurde parce que les moines ont été, de tout temps, des bonzes[1].

1. Peut-être me pardonnera-t-on, malgré l'irrévérence grande, d'évoquer une des histoires pittoresques du Vinaya. Certain moine avait la fâcheuse habitude de ruminer : grand scandale, car on pouvait croire qu'il mangeait en dehors du temps fixé pour le repas. Le Bouddha, consulté, répondit à peu près : « Ce moine est un

Prenons-y garde cependant. Si solide qu'il paraisse, ce raisonnement tend à nier le fait même qu'on affirme, à savoir la superposition, dans les mêmes esprits, de thèses contradictoires. Il ne fournit pas la solution du problème. Si Çākyamuni n'en est pas responsable, on demandera comment cette dogmatique incohérente s'est constituée.

***

Mais la question première est de savoir si les contradictions ont la portée qu'elles paraissent avoir ; si la foi du canon, dont la métempsychose déterminée par les actes, et la non-substantialité du moi sont les articles cardinaux, comporte en même temps la négation du moi et le *nirvāṇa*-néant. Ce serait, à notre avis, commettre une erreur que de s'arrêter à cette conclusion trop logique, trop limpide, mal conciliable avec les textes.

On l'évitera aisément et sans artifice subtil en examinant la définition que, d'après l'Écriture, le Bouddha lui-même a donnée du but et du caractère de sa loi.

Comme cela lui arrive souvent, c'est par une comparaison ingénieuse qu'il s'en est le plus

ruminant, parce qu'il a été un animal ruminant dans sa dernière existence. Qu'il rumine ! Mais à vous autres je défends de remâcher vos aliments. » — En fait, les trois quarts du canon sont du rabâchage.

clairement expliqué. — Un jour, lisons-nous, le Bienheureux séjournait à Kosambi dans le Bois de *sinsapās* (une manière de palissandre)[1]. Il prit dans sa main quelques feuilles de *sinsapā* et dit aux moines : « Qu'en pensez-vous ? qu'est-ce qui est le plus, ces quelques feuilles que je tiens dans ma main ou toutes les feuilles qui sont dans le bois ? » — « Ces quelques feuilles, ô Maître, que le Bienheureux tient en main, sont peu, et bien plus sont toutes les feuilles du bois. » — « De même, ô moines, cela est bien davantage, que j'ai découvert et ne vous ai pas expliqué, que le très peu que je vous ai expliqué. Et pourquoi ne vous l'ai-je pas expliqué ? Parce que cela n'apporte aucun profit, ne sert pas au renoncement, ne conduit ni au dégoût [du monde], ni au détachement, ni à la destruction [de la passion], ni à la paix, ni au savoir, ni à l'illumination, ni au *nirvāṇa* : aussi ne vous l'ai-je pas expliqué. Que vous ai-je donc expliqué ? La douleur, l'origine de la douleur, le chemin de l'abolition de la douleur, voilà ce que je vous ai expliqué. Et pourquoi ? parce que cela est utile, parce que cela mène au *nirvāṇa*[2]. »

1. Exactement Dalbergia Sissoa.

2. Saṃyutta, v, p. 437. — Oldenberg-Foucher, p. 202. — Milinda, p. 413. — D'ailleurs le Bouddha a enseigné tout ce qui est utile ; il se vante de ne pas faire comme les maîtres qui, ayant les mains pleines de vérités, refusent de les donner (ā*cāryamuṣṭi*) ; voir Dīgha, II, p. 100.

Le Bouddhisme se présente comme un chemin, et le seul chemin, de la délivrance de la douleur ; il veut n'être que cela, une discipline toute pratique, et non point une *dṛṣṭi*, une « vue », une théorie ou une spéculation, un *mata*, une « doxie » ou une opinion[1]. « Je n'ai pas de spéculation », répète le Bouddha. « Le premier devoir du moine est la concorde, la non-discussion. » Quiconque a une opinion rencontre des gens d'opinion différente. Chacun croit avoir raison; chacun croit que les autres ont tort. Tout cela est mauvais. — Le Maître ne promet à ses disciples aucune révélation métaphysique. Il enseigne qu'il faut « abandonner, quitter, rejeter une opinion sans en accepter, sans en admettre, sans en produire une autre[2] ». — « Va, moine, la doctrine du salut est bien expliquée [puisque j'ai expliqué la douleur, sa cause et sa destruction] ; pratique le renoncement et mets un terme à la souffrance. » C'est en ces termes que Çākyamuni donne aux premiers convertis l'ordination monastique, et c'est là le résumé de la Bonne Loi.

A vrai dire, aucun système indien ne se

1. Je sais fort bien que *dṛṣṭi* signifie « mauvaise spéculation » (savoir *mithyādṛṣṭi*, *antagrāhadṛṣṭi*, *satkāyadṛṣṭi*) et qu'il y a une *samyagdṛṣṭi* « spéculation correcte » laquelle n'est pas une *dṛṣṭi*. Mais la *samyagdṛṣṭi* est *kuçalā*, porte des fruits de bonheur, et par conséquent ne conduit pas au *nirvāṇa*.

2. Burnouf, *Introduction*, p. 458. A comparer le Suttanipāta.

présente comme une pure théorie spéculative : tous ont pour but la délivrance de la douleur, c'est-à-dire de la transmigration. D'autre part, à notre point de vue, les théorèmes bouddhiques de la douleur, de sa cause et de sa fin, sont gros de métaphysique. Mais la différence entre Çākyamuni et ses devanciers ou ses successeurs, n'en est pas moins essentielle : il écarte, en effet, toute « gnose », toute théorie sur l'être. Tandis que les brahmanes et les bouddhistes de l'école croient nécessaire la connaissance de la chose en soi, il se contente de l'explication prochaine, à son avis expérimentale, de la réalité sensible : la douleur, c'est l'existence, toute existence, quelle qu'elle soit, au cours des transmigrations ; elle provient du désir : en d'autres termes, le désir la continue et la renouvelle ; elle est abolie, c'est-à-dire arrêtée dans son renouvellement, par l'élimination du désir, par la conduite sainte ou le renoncement, *brahmacarya*.

Le Bouddha n'en veut pas davantage pour établir sa thérapeutique morale : l'acte imputable et la métempsychose conditionnée par l'acte, la suppression du désir ou renoncement aboutissant au *nirvāṇa*. — Or ce ne sont pas là des dogmes proprement dits, mais des vérités que le « monde », étranger à toute philosophie, considère, ou doit considérer, comme prouvées ou

évidentes. Aussi le Bouddha se vante-t-il avec insistance de faire exclusivement appel au bon sens et d'admettre tout ce qui est admis par le « monde », nous dirions par les honnêtes gens : « Ce que le monde admet, je l'admets ; ce que le monde n'admet pas, je ne l'admets pas. Je ne suis pas en contradiction avec le monde ; mais, ajoute-t-il, le monde est en contradiction avec moi[1] », et cela sans doute, pouvons-nous dire, parce que le monde n'est pas d'accord avec soi-même.

Le monde, en effet, croit au bien et au mal : « Pour savoir ce qui est bien et ce qui est mal, les livres ne sont pas nécessaires : les Caṇ*ḍ*ālas même, les Paryas sont bien renseignés[2]. » Le monde croit à la survie, à des existences à venir béatifiques pour les bons, douloureuses pour les méchants ; mais tantôt il s'arrête à la « fausse doctrine », c'est-à-dire à l'opinion que la vie finit à la mort, tantôt il se repaît de vaines imaginations sur l'efficacité des lustrations, des rits sacrificiels, des pénitences (*çīlavrataparāmarça*). Le monde sait que la vieillesse et la mort sont le lot de tout ce qui naît, mais il s'attache follement aux biens d'ici-bas, méprisant la vertu, le seul ami qui nous accompagne outre-tombe, et « mortels, nous vivons comme si nous ne

1. Samyutta, III, p. 138 et sources citées J. As., 1902, II, p. 256.
2. Proverbe cité par Kumārila, Tantravārttika.

devions pas mourir ». Le monde croit à un séjour définitif de paix et de rafraîchissement, au *nirvāṇa*, mais il s'en forme des idées inexactes, soit qu'il le considère comme un paradis, soit qu'il imagine pour y parvenir des routes qui sont des impasses ou mènent à la perdition.

Pour autant que nous connaissions l'Inde prébouddhique, il semble en effet que la préoccupation des fins dernières, ou de la délivrance de la métempsychose, primât, dans certain milieu d'intellectuels et d'ascètes, toutes les autres. Jadis les chantres védiques espéraient revivre, par la grâce de Varuṇa, dans le monde des « pères » béatifiés, en la compagnie de Varuṇa et de Mitra, dans le royaume de Yama, « le premier mortel qui ait gravi les grandes pentes » et soit devenu immortel. Mais les brahmanes se sont détournés de cette simple et sublime conviction et ils s'efforcent de construire, par la vertu des consécrations liturgiques, pour eux-mêmes et pour leurs clients, des corps divins, formés des syllabes du Rig Veda, pétris avec les oblations, et dans lesquels on jouira des mondes supérieurs. Ou bien, adorant le « Maître des générations », la formule sainte transformée en être primordial, le *brahman*, ils croient que l'âme humaine n'est autre chose que le grand Être, et enseignent la réintégration du moi individuel et transitoire par la

connaissance de notre identité avec Dieu, par la concentration des pensées et des souffles vitaux vers le sommet du cœur où Dieu réside. A côté des brahmanes védisants, de nombreux théoriciens absorbés dans la même recherche du *nirvāṇa,* non-renaissance, « immortalité », comme disent les bouddhistes ainsi que tous les autres. Deux jeunes gens font un pacte : « Le premier qui aura trouvé l'immortalité le dira à son ami » ; ce furent deux des disciples les plus distingués de Çākyamuni. Et, par tous les chemins, on rencontre des hommes qui disent : « Je suis un *buddha :* je possède l'illumination, la vérité de salut ! » aveugles qui se font les guides d'autres aveugles. Soit qu'ils suivent la tradition du Veda, soit qu'ils se reposent sur leurs propres imaginations, tous ils se perdent dans leur cosmologie, leur métaphysique, leur psychologie opératoire, ou s'abrutissent par leurs pénitences saugrenues, faisant la vache ou la poule quand ils ne s'accrochent pas par les pieds aux branches des arbres. — Çākyamuni seul est vraiment *buddha*, illuminé; seul, il pose bien le problème. Méprisant les conjectures transcendantes, il distingue parmi tant de notions contradictoires celles qui sont utiles, favorables au détachement et à la paix : ce sont des idées vulgairement admises; il les purifie en signalant les erreurs qui les rendent ou nocives ou

inefficaces. D'après lui, pour parvenir au salut, il faut croire à la transmigration déterminée par la moralité des actes, cultiver un profond dégoût du plaisir, écarter toute idée sur la nature du moi et du *nirvāṇa*, renoncer à tout désir d'existence ou de non-existence. Telle est, dans sa substance, la doctrine du Maître.



La première vérité qu'il faille bien entendre, c'est la rétribution de l'acte (*karman*) moralement qualifiable, c'est-à-dire conscient et volontaire, dans des vies à venir, heureuses ou malheureuses, divines, humaines, animales ou démoniaques. A cette vérité s'oppose l'erreur grossière que les bouddhistes appellent la « vue fausse », la « mauvaise doctrine », l'hérésie par excellence (*mithyādṛṣṭi*). — Les plus vieilles sources, confirmées par les documents jaïnas et brahmaniques, signalent les « mécréants » ou « négateurs de l'autre vie » (*nāstikas*), qui eurent un chef illustre, contemporain et rival de Çākyamuni, Ajitakesakambali, le « Victorieux vêtu de cheveux ». Ils nient l'imputabilité de l'acte et la survie ; ils versent dans un matérialisme radical et conséquent : « Il n'y a pas d'aumône, de sacrifice, d'offrande », c'est-à-dire que l'aumône et les rits sont inefficaces. — « Ni les bonnes



Bouddha de type indien. — Lutte avec Māra.

(*Voir page 229.*)

ni les mauvaises actions ne portent de fruit. Ni ce monde ni l'autre monde n'existent. Il n'y a ni père, ni mère », c'est-à-dire que nous n'avons aucune obligation à l'égard de qui que ce soit. — « Il n'y a pas d'êtres qui apparaissent ici-bas par une naissance surnaturelle. Aucun religieux, aucun brahmane n'a découvert la vérité et ne peut affirmer de connaissance et perception personnelles les lois morales de ce monde et l'existence d'une autre vie. Quand l'homme, composé des quatre éléments, a fait son temps, la terre qui formait le corps retourne à la masse de la terre, l'eau qui l'humectait retourne à l'eau, le feu qui l'échauffait retourne au feu, le vent qui l'animait retourne au vent, les sens passent dans l'éther. Quatre hommes avec la bière, ce qui fait cinq, emportent le corps au lieu de crémation, en murmurant des prières. Mais les os blanchissent dans la flamme, et les offrandes des vivants périssent dans la cendre de leur bûcher... Fous et sages, quand le corps se dissout, sont anéantis, périssent à jamais, n'existent pas après la mort[1]. » — D'après les bouddhistes, la moralité est incompatible avec cette perversion de l'esprit qu'accompagnent nécessairement la convoitise et la haine. Les mécréants tranchent

1. Dīgha, I, p. 55; Burnouf, *Lotus*, p. 456; Warren, *Buddhism in translations*, p. 192. — Sur les mécréants, voir les travaux de Dahlmann et de L. Suali.

les « racines du mérite », c'est-à-dire la « non-convoitise », la « non-haine » et la « non-confusion » que tous les crimes imaginables laissent subsister quoique amoindries. Mais, précipités dans l'enfer et mangeant le « fruit des œuvres » qu'ils niaient imprudemment, ils seront délivrés de la « fausse doctrine », et tout espoir de salut n'est pas perdu, après quelques milliards de siècles, à la fin de la période cosmique (*kalpa*). Aussi bien, c'est la passion qui entraîne à nier la vie de l'au-delà. Les arguments dont se paient les incrédules, sont bons tout au plus, dit un texte du moyen âge, à convaincre une femme facile[1]. Les mécréants sont surtout des libertins, et, chose curieuse, le peu que nous connaissions de leur littérature confirme ce jugement des gens de bien : leur texte officiel semble être un recueil de strophes adressées à une belle qu'inquiètent les sophismes théologiques et qui a peur de l'enfer.

Les indianistes admettent volontiers que l'Inde entière, à l'exception des « mécréants », croyait à la doctrine de l'acte (*karman*) depuis le crépuscule des temps védiques et aux jours où le Bouddha parut. Je n'en suis pas tout à fait convaincu pour ma part. Il faut, quoi qu'il en soit, distinguer la croyance à la métempsychose, théorie dite « animiste » et qui faisait le fond

1. Madhyamakāvatāra, p. 209.

de la superstition des masses hindoues, et la philosophie religieuse qui reconnaît dans l'acte moral et rétribué le moteur et la norme des métempsychoses ; or je suis porté à penser que Çākyamuni a peut-être, dans une mesure plus large qu'on ne l'admet d'ordinaire, contribué à épurer et à fixer les idées sur ce point. Mais on ne se trompe pas en voyant dans le dogme de la transmigration et de l'acte, la pierre angulaire et la raison d'être de l'enseignement de Çākyamuni. — Nous savons que le Maître reconnut pour siens et admit sans noviciat les Jaṭilas, adorateurs du feu, « parce qu'ils croient à l'acte[1] ».

Plutôt qu'un dogme, c'est un axiome confirmé par le raisonnement. D'une part, en dehors du « fruit des œuvres », il n'est aucun moyen d'expliquer la diversité des conditions et des caractères : ce qu'on appelle vulgairement le destin, la volonté divine (*daiva*), n'est autre chose que l'œuvre accumulée des vies antérieures ; les dispositions morales, bonnes ou mauvaises, que nous apportons ici-bas, sont produites par des actes qui déjà ont été

1. Mahāvagga, i. 38, 11. — Cette information a été signalée d'abord par Minayeff (*Grammaire pâlie*, trad. Guyard, p. xxxviii) et relevée par Senart, *Légende*, p. 416 ; elle est importante par la relation qu'elle établit entre les bouddhistes et les « adorateurs d'Agni » (*aggika*). [Je ne suis pas sûr que Rockhill, *Life*, p. 140, qui confirme le Mahāvagga, en soit indépendant ; sources chinoises, Watters, Yuan Chwang, II, p. 35]. Dans Avadānaçataka, II, p. 111, Çākyamuni est « jaṭilapravrajitaparivāra ».

récompensés ou punis, au ciel ou en enfer, et qui par surcroît forment notre actuelle moralité. D'autre part, l'esprit n'est pas du même ordre que matière. Le sagace roi Pāyāsi peut s'amuser à disséquer les condamnés à mort pour chercher l'âme, à les emmurer pour que leur âme ne trouve pas d'issue, à pratiquer de savantes pesées du corps vivant et du cadavre pour déterminer le poids du principe vital; les mécréants peuvent soutenir que la pensée naît du mélange des éléments matériels comme la force enivrante de la fermentation du riz : ce sont là des enfantillages. Puisque rien ne se crée, il faut bien que l'être intelligent soit éternel. Sauf des cas très rares, la rencontre des parents est nécessaire à la conception ; mais celle-ci suppose toujours la présence d'un *gandharva*, être matériel mais subtil, qui vient d'animer un corps quelconque, divin ou animal, et cherche à se réincarner ; quelquefois le principe qui transmigre est défini comme purement spirituel : « Si la pensée ne descendait pas dans le sein de la mère, ô Ânanda, l'embryon d'un mois ne s'organiserait pas en embryon d'un mois, ni celui de trois mois en embryon de trois mois », et le reste. Ainsi parle le Bouddha[1].

1. Dīgha, II, p. 63. — Aussi l'âge est-il calculé à partir de la conception, « à partir du moment où dans le sein maternel la première pensée s'est produite, la première connaissance manifestée » (Mahāvagga, i, 75).

La loi de la rétribution des actes dans une vie à venir est le fondement inébranlable de la « morale vulgaire », — nous verrons tout à l'heure le sens de cette expression. Les bons seront récompensés et les méchants punis, soit qu'il existe une grande puissance, la loi personnifiée, de laquelle on ne peut cacher ses péchés les dérobât-on à tout le monde[1], et un livre, semblable au registre des banquiers, où sont marquées toutes les dettes[2]; soit que le vent de leurs actes pousse les morts dans les enfers, dans les matrices animales, dans les cieux ; soit enfin, et c'est la solution la plus orthodoxe, que la pensée, chargée de l'impression de ses désirs et de ses actes, déterminée par les objets qui l'occupent au moment de la mort[3], s'organise elle-même le corps et la destinée qu'exige la rétribution.

La loi de l'acte explique aussi le cosmos : sans qu'un organisateur du monde (Brahmā) y soit nécessaire, la masse des actes des créatures individuelles fait sortir l'univers du chaos après chaque destruction périodique. Le paon, être vivant, réincarnation d'une âme responsable, doit sa belle queue aux œuvres qu'il a jadis accomplies; le lotus, être inanimé et créé pour

1. Milinda, p. 207.
2. Madhyamakavṛtti, p. 317.
3. D'où la nécessité de purifier la pensée au moment de la mort, Majjhima, I, p. 26.

autrui, doit ses couleurs à la force collective et anonyme des actes[1]. Les paradis sont créés en faveur des êtres qui ont mérité de renaître dieux ; les enfers, froids ou chauds, pour punir les crimes auxquels ils sont appropriés. Si les bouddhistes n'admettent ni juge ni créateur, du moins reconnaissent-ils une justice infaillible et souveraine ; une justice merveilleusement informée et souple, bien qu'elle agisse mécaniquement. Il est curieux de noter que le repentir est absous, que l'orgueil est puni : « Celui qui, étant impur, reconnaît qu'il est impur, il fait effort pour être purifié, et il meurt avec une pensée pure. Celui qui, étant pur, reconnaît qu'il est pur et se complaît dans sa pureté, il se souille et meurt avec une pensée impure. » — A mon avis, c'est un abus que d'accuser les bouddhistes d'athéisme ; au moins ont-ils pris pleine conscience d'un des aspects du divin.

***

Le premier théorème du Bouddhisme, — renaissance en fonction du mérite, — n'est que l'interprétation morale et religieuse de la croyance populaire à la métempsychose ; le second, bien qu'il ait ses racines dans le plus profond de la psychologie hindoue, procède de

1. Madhyamakāvatāra, p. 190.

spéculations plus aristocratiques. Pour Çākya-
uni, comme pour tous les docteurs de son
mps, il est évident que l'existence, fût-ce
l xistence béatifique et presque éternelle du
g nd dieu Brahmā, est mauvaise en soi : « Tout
es douloureux. » C'est le premier aspect de la
« n ble vérité de la souffrance ». — Par souf-
fra e, il faut entendre non seulement la souf-
fran à proprement parler, la « souffrance de
la so france », la sensation désagréable, lot des
homn s, des animaux et des diverses classes
de da nés; mais encore la « souffrance de la
transf nation », la tristesse qui naît de la pers-
pectiv e la douleur, qui gâte toutes nos joies
et troul la sérénité des dieux condamnés, eux
aussi, à transmigration ; mais encore, et sur-
tout, la souffrance de l'impermanence », es-
sentielle toute existence par le fait même
qu'elle es ransitoire[1]. Ceci est le deuxième
aspect de l vérité de la souffrance : « Tout est
transitoire » doulouréux parce que transitoire :
« ce qui est ansitoire est douloureux », insé-
parable du isième et du quatrième aspect :
si tout est tr itoire, c'est parce que « tout est
non substanti et vide ».

En formulan es dogmes, le Bouddha ne fait

1. *Duhkhaduhkhatā*, *rināma*°, *samskāra*°. — La distinction est plus nette dans la scol que que dans le canon ; voir Samyutta IV, p. 216.

qu'accentuer une manière de sentir et de penser souvent exprimée dans les Upaniṣads, traités védiques où furent compilés, pour l'édification des brahmanes retirés dans les bois, les entretiens des sages et des rois antiques, et qui ont résumé, une fois pour toutes, les aspirations de l'âme hindoue. Dès qu'une philosophie sortit des rêveries rituelles et cosmogoniques du Veda, une mentalité particulière se forma dans le cercle des brahmanes et des ascètes, mentalité dont la note caractéristique est le dégoût du périssable, le sentiment d'une contradiction essentielle entre le bonheur et l'impermanence, entre l'être et le devenir. D'où la négation de la réalité vraie du moi comme nous l'entendons, comme le désigne la psychologie rudimentaire de l'animisme et du Veda, *asu* et *manas* substance vivante, pensante, personnelle. Tout effort des Upaniṣads et des systèmes brahmaniques tend à réaliser le bonheur absolu, et toujours les vues eschatologiques reposent sur la « sublimation » ou la suppression du moi et de la pensée consciente, car le moi et la pensée sont changeants, par conséquent douloureux, par conséquent vides de réalité vraie. Le *cogito ergo sum* est au nadir de l'horizon spéculatif des théosophes indiens. Plutôt renverseraient-ils les termes de la proposition occidentale : « Ce qui pense n'est certainement pas une chose en

soi », car la pensée est mobile comme la goutte d'eau sur la feuille de lotus ou sur le fer rouge, et l'être, par définition, est immuable. La pensée comme le corps, les noms comme les formes, ne sont que des accidents ou des illusions[1].

Les Sāṃkhyas, réalistes et dualistes, définissent les âmes comme des monades inconscientes, mais lumineuses, qui éclairent sans y prendre part les opérations intellectuelles, les sensations et les volitions. L'intelligence, la conscience de soi, les facultés de la vue ou de l'ouïe, etc. sont des « fourreaux » où s'enveloppe l'âme impassible, et ces fourreaux constituent un « corps subtil », organisme psychologique responsable, qui, suivant le mérite et le démérite, émigre dans les corps grossiers des diverses classes. Et d'après le Vedānta, philosophie traditionnelle de l'orthodoxie brahmanique, l'âme du monde, éternelle, unique, immuable, source d'intelligence mais non intelligente, heureuse en tant qu'elle est à l'abri de la souffrance, émet ou feint d'émettre ces mêmes corps subtils ; elle s'y incarne ou feint de s'y incarner. — Pour les partisans de l'âme unique

1. J'insiste ici sur les tendances monistes et agnostiques de la spéculation brahmanique, d'où le Bouddhisme est sorti. Mais on sait que, du Rig Veda à Rāmānuja, la pensée théiste s'y est fréquemment et éloquemment affirmée, comme aussi, ainsi qu'on le verra, dans certaines formes de Bouddhisme.

(brahman-ātman), comme pour les partisans des monades spirituelles *(puruṣa)*, la délivrance consiste dans la destruction de l'organisme actif et conscient : l'esprit entrera dans la sérénité que trouble la connaissance.

Quelle métaphysique le Bouddhisme a substituée à ces deux systèmes qui lui sont sans doute antérieurs, du moins dans leurs principes, nous aurons à nous le demander ; mais une chose est certaine : l'enseignement de Çākyamuni repose, comme les théosophies brahmaniques, sur la théorie ou plutôt sur l'intuition que le bonheur parfait est incompatible avec ce qu'on nomme existence, que tout ce qui « devient » est douloureux. Çākyamuni porte sur le « moi contingent » le même jugement que les brahmanes, mais il ignore délibérément la réalité immanente qu'ils postulent : « Tout est douloureux, transitoire, non substantiel. »

Cependant ce pessimisme nihilistique, né de l'aspiration au bonheur parfait, n'aboutit pas à une eschatologie pessimiste. Brahmanes et ascètes ont raison de chercher l'« immortalité », la délivrance de l'existence douloureuse, de la renaissance et de la « remort » : « Il y a, ô moines, un non-né, un non-devenu, un non-fait, un non-causé. S'il n'y avait pas un non-né, un non-devenu, un non-fait, un non-causé, il n'y aurait pas de refuge pour ce qui naît, devient, est

fait, est causé[1]. » Ce non-né, ce non-causé, immuable et exempt de douleur, c'est le *nirvāṇa ;* nos textes le définissent d'habitude dans des termes empruntés aux brahmanes et qui, chez ceux-ci, désignent non seulement la fin dernière, mais encore l'être suprême, transcendant et immanent.



Reste à expliquer le chemin du *nirvāṇa :* rien ne manque à la clarté de l'enseignement canonique. Le désir produit l'acte, qui produit la rétribution dans une vie à venir (deuxième noble vérité, dite « de la production de la douleur ») : ceux qui redoutent l'enfer et convoitent les joies célestes pourront, par la suppression des mauvais désirs, par l'aumône, la pénitence et les sacrifices, obtenir des paradis éphémères, — non cependant méprisables ; — mais, pour échapper à la transmigration, pour arriver à l'île du *nirvāṇa*, il faut éliminer la cause de la transmigration, c'est-à-dire le désir ou la « soif », il faut pratiquer ce que les bouddhistes appellent la « conduite pure » ou « de Brahma », c'est-à-dire l'absolu renoncement. Le saint qui est détaché du plaisir, de

1. Udāna, p. 80.

l'existence et de la non-existence, qui a rejeté le désir des jouissances sensibles, le désir de vivre, le désir de l'anéantissement, sera délivré de l'existence. Telle est la « noble vérité du chemin de la destruction de la douleur ».

Ici, comme ailleurs, Çākyamuni a eu des devanciers.

Yājñavalkya, un des sages les plus célèbres du vieux Brahmanisme, presque aussi intéressant que Çākyamuni et qui n'est pas sans avoir avec lui quelques traits communs ; — de même que le Bouddha, d'après une vieille tradition, est mort d'une indigestion de viande de porc, animal immonde; de même Yājñavalkya, parmi les casuistes qui prohibaient la viande de vache, animal sacré, répondait crûment : « J'en mange quand elle est tendre[1] »; — Yājñavalkya, disons-nous, a failli découvrir cette vérité que le salut appartient à « ceux qui ne désirent pas ». Il a défini le théorème dont le Bouddhisme a fait la deuxième « noble vérité », à savoir que la destinée des créatures est réglée par leurs désirs : « Celui qui fait le bien, dit-il, renaît bon; celui qui fait le mal, mauvais; tel le désir, tel le vouloir, telle l'œuvre, telle la destinée. » — « Mais celui qui ne désire pas, que devient-il ? » demande alors le vieux brahmane. Malheureusement, imbu des conceptions

1. Çatapathabrāhmaṇa, III, 1, 2, 21.

ontologiques, il confond l'absence de désir et le désir de l'existence sublime du moi identifié au *brahman*, et il répond : « Celui qui est sans désir, débarrassé du désir, dont le seul désir est son moi identique au Brahman, qui a obtenu son désir en se possédant soi-même, étant le Brahman va au Brahman. Lorsque tous les désirs du cœur sont rejetés, alors le mortel devient immortel et dès ce monde il obtient le Brahman[1]. »

Mais qui ne voit que désirer le *brahman*, ce n'est pas être exempt d'attachement ? La pensée de Çākyamuni est plus sobre, plus logique : elle prohibe tout désir, celui de la non-existence comme celui de l'existence. Ceci est la clef de voûte de l'édifice bouddhique, le principe auquel se ramène ou doit se ramener tout le reste.

C'est ainsi que Çākyamuni épure et coordonne les notions dès longtemps familières à l'école[2]. Son enseignement se résume dans ces trois

1. Bṛhadāraṇyakopaniṣad, iv, 4, 6-9. — Deussen, *Phil. der Upanishad's*, 2e édit., p. 313, s'exprime là-dessus avec le puéril enthousiasme qu'on sait : «... Worte, wie sie tiefer, wahrer, herrlicher nie aus Menschenmunde ergangen sind. »

2. « La spéculation bouddhique est si voisine de celle des Upanishads ! On peut même se demander si ce n'est pas dans cette ressemblance que doit être cherchée surtout la cause de l'hostilité qui paraît avoir divisé de bonne heure brâhmanes et bouddhistes. Les autres sectes étaient issues directement de cultes populaires : celle-ci semble avoir eu son origine dans les mêmes aspirations qui ont produit les Upanishads. Bhikshus et brâhmanes auraient été ainsi en quelque sorte des frères ennemis. » (Barth, *Bulletin*, 1889, 2, p. 20.) — Voir Windisch, *Buddha's Geburt*, p. 70.

thèses auxquelles les bouddhistes demeureront fidèles : fécondité des œuvres et transmigration, caractère impermanent et non substantiel de ce que le vulgaire appelle le moi, délivrance de la transmigration par l'absence du désir. C'est toute la Bonne Loi.

III

Le Chemin du milieu

Mais ici se posent les questions que nous formulions tout à l'heure et auxquelles il paraît difficile de se soustraire. Si le Bouddha admet l'existence d'un moi personnel, comment expliquer qu'il proclame l'impermanence, le vide, la non-substantialité, avec tant de solennité et d'énergie ? Si vraiment il ne croit pas au « moi », quel est donc cet être qui transmigre poussé par le vent de ses actes ? Ni le maître ni les disciples n'ont pu ignorer ces difficultés : comment furent-elles résolues ? que faut-il penser du moi et du *nirvāṇa ?*

La littérature canonique présente trois réponses entre lesquelles nous aurons à choisir : le « moi » n'est pas une « personne », mais seulement un tas de phénomènes psychologiques, et le *nirvāṇa* n'est que la fin de l'existence ; il y a une personne et un séjour immuable nommé *nir-*

vāṇa ; enfin, troisième réponse, les deux points de vue, le phénoménaliste-nihiliste, le personnaliste-éternaliste, sont également erronés, également incompatibles avec la vie religieuse, avec le chemin du *nirvāṇa* : la Bonne Loi est un « chemin du milieu » et se tient à distance de ces deux genres d'erreurs.

Nous examinerons d'abord le problème du moi, en commençant par la thèse phénoménaliste.

D'après le canon, ni les choses du monde extérieur, ni celles du monde de la conscience n'existent en soi comme telles : autrement, elles seraient immuables, persévérant dans leur nature propre ; or elles sont causées, composées et transitoires. — Ce que les hommes appellent « moi » ou lient de quelque façon à l'idée de moi, n'est ni le moi, ni relatif à un moi : corps, organes des sens, souffle vital, sensation agréable ou désagréable, perception, dispositions actives ou volontaires, intelligence ou faculté discursive. Comment cela ? « Si le corps était le moi, le corps ne pourrait être sujet à la maladie et l'on devrait pouvoir dire : Ainsi soit mon corps ! Ainsi ne soit pas mon corps ! » « De ce qui est impermanent, douloureux, sujet au changement, peut-on dire : Cela est mien, je suis cela, cela est mon moi[1] ? » — Jusqu'ici, cette

1. Oldenberg-Foucher, p. 209.

spéculation se meut visiblement sur le terrain du vieil ontologisme brahmanique, qui a reconnu, dès longtemps, la non-substantialité de tout ce qui est douloureux, différencié, individuel : mais sous l'apparence et l'individu, cet ontologisme découvrait et adorait le réel, l'absolu, le *brahman*. Pour le Bouddha, au contraire, si tout est transitoire, c'est sans doute parce que « tout est non substantiel et vide ».

Cette formule, à notre avis, est autre chose qu'une transcription hindoue du *vanitas vanitatum*. Sans doute, comme le remarque M. E. Senart, « à force de réprouver toute préoccupation égoïste, de refuser aux objets sensibles toute importance, de répéter qu'il faut les considérer, avec leur cortège de plaisir et de douleur, comme s'ils n'étaient pas, l'esprit, surtout l'esprit hindou, peut sans peine en arriver à nier toute existence objective[1] », et il y a quelque chose de cela, beaucoup de cela, dans le « tout est vide, non substantiel ». Mais la notion qui domine, c'est, à notre avis, la négation de la réalité comme la définissent les brahmanes, le *brahman*, principe éternel et immuable qui se manifeste dans le principe vital (*ātman*), dans la pensée, dans l'univers : « Il est encore moins déraisonnable de considérer le corps matériel comme le « moi », que d'appeler « moi »

1. *Origines bouddhiques*, p. 36.

l'esprit ou la pensée, car le corps subsiste parfois jusqu'à la centième année, tandis que ce qu'on nomme esprit, pensée ou connaissance, se produit et disparaît dans un perpétuel changement de jour et de nuit[1]. » Le Bouddha va plus loin ; non seulement les cinq éléments, les *skandhas,* « épaules » ou « appuis », que distingue la psychologie de l'époque, matière, sensation, idées, intelligence et dispositions morales, ne sont ni le « moi », ni « du moi », mais encore, les textes paraissent formels, il n'y a rien en nous qui ne soit fait de ces cinq éléments : tout n'est que phénomènes transitoires produits par des phénomènes transitoires et formant une chaîne que le désir et l'action n'arrêtent pas de renouveler.

Ces vues phénoménalistes sont confirmées par le catalogue des vues erronées, — la croyance au moi (*satkāyadṛṣṭi*) est condamnée, sinon au même titre, du moins aussi expressément que l'hérésie proprement dite, le matérialisme ; — et bien qu'elles n'aboutissent pas, dans le canon, à un système psychologique précis, elles sont développées dans des passages innombrables et donnent pour ainsi dire le ton à l'orthodoxie. M. Rhys Davids n'a pas craint d'écrire : « Le Bouddha admet la réalité des faits intellectuels ou émotifs, mais il se refuse expressément à les

1. Oldenberg-Foucher, p. 257.

ramener à un principe qui soit un. Cette position est si absolue, si fréquemment affirmée, si essentielle à l'intelligence du Bouddhisme primitif, qu'on ne peut la méconnaître sous peine d'erreur radicale; mais, en même temps, elle est si originale, si foncièrement opposée à ce qu'on entend d'ordinaire par croyance religieuse, que c'est une grande tentation de chercher un trou, un subterfuge, — *a loophole*, — par où introduire, de quelque façon que ce soit, dans un système religieux aussi répandu, la croyance à l'âme et à la vie future, à la vie future d'une âme, il s'entend, [car le Bouddha admet la survivance des actions, du « caractère »], — fût-ce une croyance ésotérique et dissimulée. Mais il n'y a pas de trou, et tous les efforts tentés pour en trouver un se sont heurtés à l'opposition tenace des textes canoniques et des textes extracanoniques[1]. »

Cependant, n'en déplaise à l'illustre écrivain que nous citons, la conception ésotérique, n'est-ce pas plutôt l'idée d'une vie future qui ne serait pas la vie future d'une âme ? En tout cas, on ne peut ignorer que la littérature vulgaire ou d'édification, et toute la littérature ascétique, supposent la croyance au « moi » comme tout le monde l'entend. Chaque fois que le Bouddha

1. *Dialogues of the Buddha*, p. 189, note; voir aussi pp. 81 et 87, et *American Lectures*.

raconte une histoire des temps passés, c'est pour expliquer quelque incident contemporain, et il ne manque pas d'identifier les personnages divins, humains ou animaux : « A cette époque, voici cinquante mille siècles, c'est moi qui étais le dieu Indra, le roi Māndhātar, le sage lièvre. »

De même les événements anciens fournissent-ils l'explication adéquate du bonheur et du malheur, de la vertu ou de la perversité de chacun. Et quand le Maître parle des efforts qu'exige le salut, de la discipline étroite à laquelle doivent être soumis les organes des sens et la pensée, des méthodes de méditation, des saints qui rentrent en possession de leur personnalité après des extases séculaires, nul ne pourrait soupçonner la critique impitoyable à laquelle il soumet l'idée d'un moi permanent, résidant dans le cœur, témoin impitoyable, cocher qui tient en main les sens difficiles à dompter, cornac qui frappe de l'aiguillon l'éléphant en rut qu'est la pensée.

Mais, fait plus digne de remarque, nous possédons des textes nettement didactiques et aussi formels en faveur de la personnalité qu'on peut le souhaiter. Le plus célèbre est le « discours sur le porteur du fardeau[1] » : « Je vous enseignerai, ô moines, le fardeau, la prise du fardeau,

1. Burnouf, *Introduction*, p. 508.

le dépôt du fardeau, le porteur du fardeau. Le fardeau, ce sont les cinq éléments, matière, sensation, concepts, intelligence discursive, volitions », — en d'autres termes, l'existence contingente; « la prise du fardeau, c'est la soif [ou désir] qui produit la renaissance; le dépôt du fardeau, c'est l'extinction de la soif; le porteur du fardeau, on peut l'appeler *pudgala* [c'est-à-dire personne] : c'est ce moine qui porte tel nom, qui est de telle caste et de telle *gens*, qui prend telle nourriture, qui a telle part de souffrance et de joie, qui vit tant d'années, qui demeure pour tel temps ». Dans notre langage, Çākyamuni entend désigner le principe qui ramène à l'unité la masse des faits physiologiques et moraux, qui demeure le même malgré le changement, malgré la vieillesse, comme disent les bouddhistes : « Qu'est-ce qui vieillit chez les mortels », demande-t-on au Bouddha, « qu'est-ce qui ne vieillit pas ? » — « La matière ou le corps vieillit, [comme aussi les autres éléments du moi], mais le nom propre ne vieillit pas [1]. » Et la personne passe de vie en vie, assumant un nouveau fardeau : c'est à elle qu'appartiennent les œuvres qu'elle a accomplies, car le fruit de l'acte ne peut être ni vendu, ni acheté, ni transféré d'aucune manière : « Ânanda

1. Saṃyutta, I, p. 43; voir Oldenberg, *Buddhistische Studien*, p. 688. — Comparer Bṛhadāraṇyaka, iii, 2, 12.

a commis tel acte : qui, sinon lui, en mangera le fruit[1] ? »

L'embarras est grand de choisir entre la négation et l'affirmation de la « personne », celle-ci confirmée par le dogme de l'acte et de la métempsychose, celle-là en rapport étroit avec le dogme de l'impermanence appliqué à la psychologie ; mais, loin d'avoir à choisir entre ces deux hypothèses, ne devons-nous pas les rejeter toutes les deux? Le canon de l'école pâlie accorde en effet une place importante à une série de décrets épars dans les Discours, mi-doctrinaux, mi-pratiques, concernant les sujets dits prohibés, « à mettre de côté » ; toutes les autres sectes les ont aussi, nous le savons, soigneusement enregistrés.

Lorsque des questions d'ordre métaphysique sont posées au Bouddha, il enseigne qu'elles ne comportent aucune solution. « Peut-on dire que le *jīva*, l'être qui vit, l'âme, soit la même chose que le corps? peut-on dire qu'il en soit différent? » Qui admet soit la première, soit la seconde opinion, est hérétique. — « Peut-on dire que la sensation soit la même chose que l'être qui sent? peut-on dire qu'elle en soit distincte ? » Ces deux opinions sont hérétiques. — « Celui qui, dans cette vie, accomplit un acte, est-il le même que celui qui, dans une existence à venir

1. Voir J. As. 1902, II, p. 256.

mangera le fruit de cet acte? » Non pas, car il n'y a pas d'être permanent qui transmigre. « Alors il en est différent? » Encore moins, car c'est bien le même Pūrṇa qui mérite et qui est récompensé : sinon, d'une part, l'acte périrait pour celui qui l'a accompli, de l'autre, un fruit naîtrait sans cause pour celui qui le mange. Double injustice, double impossibilité.

« Ma doctrine, dit le Bouddha, est un chemin d'entre-deux; j'évite les extrêmes; je ne dis pas que la sensation est distincte ou non distincte du sujet de la sensation; que l'être vivant est distinct ou non distinct du corps; que l'être demeure ou ne demeure pas identique d'existence en existence. J'enseigne la vraie loi de salut : la douleur des renaissances vient de l'acte, qui procède du désir, et le désir a pour cause l'ignorance des vérités de salut[1]. »

Sous quelque aspect que se présente le problème du moi, qu'il s'agisse des rapports de l'âme et du corps, de la sensation et de celui qui sent, de l'être qui meurt et de l'être que ses actes vont produire, le Bouddha condamne les deux opinions, la personnaliste comme la phénoménaliste. Est-ce à dire qu'il existe une opinion intermédiaire? Le Maître ne nous la fait pas connaître; il se contente de répudier les doctrines que le vulgaire peut entretenir sur ce sujet. Ce

1. Voir Saṃyutta, II, pp. 20, 23, 61, 76.

sujet est interdit. — De même Yājñavalkya avait répondu aux questions indiscrètes de sa femme : « Gārgī, n'en demande pas trop ! Prends garde que ta tête n'éclate. Il ne faut pas trop demander sur la divinité. Tu en demandes trop. Gārgī, n'en demande pas trop[1] ! »

Aussi imprudents que Gārgī, nous nous demandions s'il existe dans ce complexe, sous ce complexe transitoire qu'on appelle le moi, quelque chose de permanent et de substantiel. Le canon hésite visiblement entre trois réponses : « non, le prétendu moi n'est qu'un agrégat d'éléments instables », « oui, il y a un être permanent, le *pudgala* ou la personne », « je condamne les deux opinions contradictoires, les deux extrêmes ; la question ne doit pas être posée ».

De ces trois réponses, au même titre scripturaires et, croyons-le, authentiques, laquelle exprime la pensée profonde du Maître ?

Nous pensons que c'est la troisième, la réponse dite « agnostique », malgré l'avis des nombreux indianistes qui considèrent la négation du moi comme la note essentielle de l'enseignement de Çākyamuni. On voit très bien comment s'est formée cette conviction presque générale : d'une part, les bouddhistes ont dénoncé la croyance au moi comme une erreur pernicieuse, — comme un obstacle à la suppres-

1. Bṛhadāraṇyakopaniṣad, iii, 6.

sion du désir, — et ils ont combattu l'ontologisme transcendant des brahmanes : ceux-ci, à leur tour, traitent les bouddhistes de mécréants, de négateurs de l'âme; d'autre part, entre les trois solutions que signalent les Écritures, les écoles ont fait un choix, et aucune d'elles ne s'est tenue à la ferme et moyenne position que le Bouddha avait, pensons-nous, adoptée. Les unes ont été « personnalistes », mais nous ne les connaissons que par la controverse des autres écoles, décidément « phénoménalistes ». C'est à celles-ci qu'appartiennent, non seulement nos rédactions du canon, mais encore toute la littérature exégétique tant en sanscrit qu'en pâli. L'opinion européenne a donc été, très naturellement, le reflet de l'opinion des écoles bouddhiques les mieux connues, dont on peut croire qu'elles ont méconnu la pensée du Maître sur un point particulièrement délicat. Il était difficile de retenir le raisonnement sur le penchant et d'éviter les deux extrêmes : « il y a un moi », « il n'y a pas de moi »; il était aisé d'expliquer l'Écriture quel que fut l'extrême qu'on adoptât. Pour les négateurs du moi, les déclarations scripturaires favorables au moi sont « exotériques »; pour les personnalistes, le Maître n'a nié le moi que pour dégoûter les hommes du désir et de l'égoïsme.

Mais la troisième réponse : « s'il existe un

moi, vous n'en saurez rien », rend mieux compte des textes divergents et fournit une conception plus intéressante du Bouddhisme primitif. Si on veut que l'enseignement de Çākyamuni ait vraiment été un « chemin du milieu », il faut admettre que le Maître a écarté, comme il s'en vante, tout ce qui n'est pas utile au salut, qu'il a « réservé » la question de la personne, et que, s'il a répondu souvent, « non », parfois et comme de mauvaise grâce, « oui », c'est pour des raisons d'opportunité.



Heureusement, pour aboutir à une conclusion solide, nous n'avons qu'à examiner l'attitude observée par le Bouddha dans la question du *nirvāṇa*. — Cette question, de toute évidence, est logiquement commandée par celle du « moi ». S'il n'existe rien dans l'homme qui soit permanent, le *nirvāṇa* ne peut être que néant, « non-existence », puisqu'il consiste dans la dissociation du « corps subtil », du complexe vivace des idées et des actes. S'il existe une personne, un *pudgala*, porteur du fardeau, tel le *puruṣa* des Sāṃkhyas, le *nirvāṇa*, analogue à l'« isolement » des Sāṃkhyas, sera « existence », l'état du porteur qui, « ayant déposé le lourd fardeau, n'a pas assumé un nouveau

fardeau ». Enfin, la question de la « personne » ne peut être réservée sans que celle du *nirvāṇa* le soit aussi, et réciproquement.

Sans doute, la chose va de soi, la phraséologie « nirvânique » n'est pas limpide et les érudits ne sont pas d'accord. Quelques-uns, au premier rang Max Müller et aussi Foucaux, se refusèrent à croire que le Bouddha ait pu prêcher l'anéantissement comme but suprême de la vie religieuse. Ignorant ou négligeant des arguments plus solides, ils s'en tinrent à des considérations *a priori* nécessairement contestables. Comment deviner, en effet, où s'arrêtent en métaphysique, en morale et en eschatologie, les exigences des penseurs indiens du vᵉ ou du vɪᵉ siècle avant notre ère? Il arrive que nos contemporains nous étonnent! — D'autres savants ont pensé que le *nirvāṇa* est le néant : cette manière de voir paraît justifiée par des témoignages directs; en fait, elle repose sur une déduction dont la logique semble un peu trop rigide : puisque rien n'existe, excepté la pensée et les éléments transitoires du « moi », il faut bien que le *nirvāṇa* soit non-existence. On en était là lorsque M. Oldenberg eut la bonne fortune et le grand mérite de découvrir la solution du problème, — la solution, osons-nous dire, car rien ne manque à la clarté des textes qui la proclament et aucun document ne la contredit en termes

propres. Comme nous avons vu, la croyance au « moi » est fréquemment dénoncée comme dangereuse, et le canon contient, au moins en germe, une psychologie qui permettra de se passer d'âme[1]. En ce qui regarde le *nirvāṇa*, au contraire, il n'y a de témoignages directs et explicites que ceux dont on va lire le spécimen le plus probant.

Le révérend Mālunkyaputta, un jour qu'il méditait dans la solitude, se prit à penser : « Il y a des questions que le Bienheureux n'explique pas, qu'il réserve, qu'il rejette. Il ne m'explique pas si le monde est éternel ou non éternel, fini ou infini; si l'âme et le corps sont identiques ou différents; si le *nirvāṇa* est existence, non-existence, existence plus non-existence, ni existence ni non-existence. Cela ne me plaît pas; cela ne me paraît pas juste. Je vais aller le trouver : s'il répond en quelque sens que ce soit, je continuerai à pratiquer le renoncement sous la loi du Bienheureux; s'il refuse de répondre, j'abandonne ses ordonnances et retourne à la vie séculière. » Là-dessus Mālunkyaputta se rend auprès du Bouddha et le somme de s'expliquer : « Que le Bienheureux parle en homme sincère : qu'il réponde s'il le peut; ou, s'il ignore, qu'il le dise. »

Le Bouddha, qui est l'Omniscient et le Véri-

1. Voir ci-dessous, p. 178.

dique, ne déclare pas « qu'il ne connaît pas cela, qu'il ne voit pas cela ». Jamais, sur ses lèvres, un aveu d'ignorance ou d'hésitation. Mais s'il ne dit pas : « Je n'en sais rien ; je ne sais si j'existerai ou n'existerai pas dans le *nirvāṇa* », il répond nettement : « Vous n'en saurez rien ».

« T'ai-je jamais dit, ô Mālunkyaputta : sois mon disciple et je t'expliquerai ces mystères ? ou m'as-tu posé cette condition avant d'accepter ma loi ? » — « Non, Seigneur. » — « Qui donc es-tu, homme de folie, pour m'accuser ? Celui qui dira : je ne pratique pas le renoncement sous la loi du Bienheureux avant qu'il ne m'ait expliqué si le monde est éternel,... si le *nirvāṇa* est existence ; cela ne lui sera pas expliqué, ô Mālunkyaputta, et cet homme mourra. De même, un homme a été blessé d'une flèche ; sur-le-champ ses amis ont fait venir un médecin ; et voici que le malade ne veut pas qu'on retire le trait empoisonné si on ne lui explique la caste, le nom, la *gens*, la taille, le teint, le village de celui qui l'a blessé, comment est fait l'arc et comment la flèche. Le malheureux n'arrivera pas à le savoir et il mourra... »

« Toutes ces hypothèses contradictoires, — le monde est éternel, non éternel ; l'âme et le corps sont identiques ou sont différents ; le saint existe dans le *nirvāṇa*, n'existe pas, existe à la fois et n'existe pas, se trouve dans un état

différent de l'existence et de la non-existence, — toutes ces hypothèses sont mauvaises : elles sont incompatibles avec le renoncement qui mène au salut. A quelque parti qu'on s'arrête, à l'éternalisme ou à l'anéantissement, au personnalisme ou au phénoménalisme, on n'évitera pas la naissance, — c'est-à-dire la renaissance, — la vieillesse et toutes les peines qui l'accompagnent suivies d'une nouvelle mort. Mais moi, j'enseigne comment on peut, dès cette vie même, s'assurer de ne plus renaître pour remourir. En effet, je m'abstiens de choisir parmi les hypothèses métaphysiques ; je ne dis pas : « l'âme est différente du corps, l'âme est la même chose que le corps » ; je ne dis pas : « le *nirvāṇa* est existence, non-existence » ; j'écarte ces opinions dont aucune n'est salutaire, conforme au renoncement, favorable au dégoût des choses sensibles, à la destruction des passions, à la paix, à l'intelligence, à l'illumination et au *nirvāṇa*. Ce que j'explique, c'est la douleur, sa cause, sa destruction, car cela est utile au salut. Et il faut que vous distinguiez ce que j'ai promulgué et ce que je me refuse à promulguer [1]. »

Ce texte ne nous apprend pas seulement que la question du moi et du *nirvāṇa* ne recevra

1. Majjhima, I, p. 426 ; Warren, *Buddhism*, p. 117 ; Oldenberg-Foucher, p. 273.

pas de réponse : il nous dit encore pourquoi toute réponse est nécessairement mauvaise.

Le renoncement, ou discipline intellectuelle et morale qui mène au *nirvāṇa*, est inconciliable avec l'opinion que l'âme est la même chose que le corps ; il est inconciliable avec l'opinion contraire. Et pourquoi ? Parce que, à tenir l'âme identique au corps, on tombe nécessairement dans la « vue fausse », dans la croyance à l'annihilation à la mort (*ucchedadṛṣṭi, mithyādṛṣṭi*). Si, au contraire, on distingue l'âme du corps, on croira à la réalité et à la permanence du moi (*çāçvatadṛṣṭi*), on tombera dans l'hérésie du moi (*ātmadṛṣṭi, satkāyadṛṣṭi*). Or, aussi longtemps qu'il croit au moi, l'homme ne peut se soustraire à l'amour du plaisir, à la haine d'autrui, et, plus certainement encore, il ne peut pas ne pas aimer son moi, ne pas se préoccuper de son passé et de son avenir (*antagrāhadṛṣṭi*), ne pas désirer soit l'existence, soit l'anéantissement. Et s'il désire, il ne sera pas sauvé ; car le salut, non-renaissance ou immortalité, est réalisé par l'élimination du désir. Il faut, outre la chasteté et l'abstinence, — ce qu'on appelle, à proprement parler, la « conduite de Brahma », gage d'immortalité d'après l'Upaniṣad[1], — le recueillement intérieur et, en dernière analyse, la suppression des idées et

1. Çatapathabrāhmaṇa, xi, 3, 3.

des intentions. Les brahmanes aussi considèrent la suppression, momentanée ou définitive, de l'activité de la pensée, comme le moyen ou la condition du salut, comme le salut même ou délivrance. Mais seul le Bouddha a vu, et très judicieusement, qu'on ne peut définir la délivrance, assigner au chemin de la délivrance un terme intelligible, sans arroser la liane du désir qu'il faut déraciner. Les saints parviendront à l'ineffable, au *nirvāṇa*, sans savoir ce que c'est que le *nirvāṇa* et précisément parce qu'ils ne le savent pas.

***

Mais, prenons-y garde, si les deux « théories extrêmes », phénoménalisme et anéantissement, personnalisme et *nirvāṇa* bienheureux, sont incompatibles avec la fin suprême de la discipline bouddhique, elles n'en sont pas moins l'une et l'autre nécessaires à l'obtention de cette fin et parties essentielles de cette discipline. Bien plus souvent qu'il ne les condamne, le Maître prend plaisir à mettre en valeur les services qu'elles rendent à la « bonne vie », au « bon effort », à la « bonne méditation ». Tour à tour, d'après ce principe qu'un Bouddha prêche à chacun ce qui est utile, il est personnaliste (*pudgalavādin*) ou phénoménaliste (*skandhavādin*). La

maladie du désir réclame en effet une méthode « allopathique », l'emploi combiné de ces deux poisons qui sont la croyance au moi et la négation du moi. Le « grand médecin » traite par le personnalisme les malheureux pécheurs qu'attendent les enfers, les simples dont l'ambition ne se peut hausser qu'aux jouissances paradisiaques. Mais ce remède n'a qu'une valeur provisoire : le sentiment de l'universelle impermanence est avant tout nécessaire aux candidats au *nirvāṇa*. Ne pas croire au moi, ou plutôt ne pas s'en préoccuper, c'est le chemin du renoncement et du salut.

De même en ce qui regarde le *nirvāṇa*, mais toujours par métaphores, nos textes illustrent les deux manières dont on peut, et dont il ne faut pas le concevoir. Tantôt la notion d'anéantissement domine, par exemple dans les nombreux passages où la délivrance est comparée « à l'épuisement de la lumière d'une lampe qui s'éteint ». Le saint, semblable à une plante dont la semence a péri, ne laisse non plus de trace que l'oiseau dans l'air ; ni les dieux ni les hommes ne le verront désormais. Ailleurs et je crois plus fréquemment, le *nirvāṇa* est conçu comme le bonheur suprême ; l'autre rive, l'île, la destinée supérieure ; l'apaisement, le séjour d'apaisement ; le séjour où parvenus (les êtres) ne se désolent plus ; le séjour inébranlable ; le

séjour où l'on ne meurt ni ne naît, — *ubi nullus moritur quia nullus oritur*; — l'immortalité, le séjour d'immortalité. Ce sont là les termes mêmes qui, dans les Upaniṣads ou le Mahābhārata, désignent le *brahman* et le séjour du *brahman*[1]. La psychologie du canon, à compter les textes et à les peser, penche vers le phénoménalisme; l'eschatologie, dans l'ensemble, est étrangère ou hostile à l'idée d'anéantissement; mais, répétons-le, quand le Bouddha est sommé de s'expliquer, de dire s'il existe oui ou non un moi, si le *nirvāṇa* est existence ou non-existence, non seulement il refuse de révéler la vérité vraie, mais il renvoie dos à dos les partisans des deux « extrêmes » : ni les uns ni les autres n'ont part au *nirvāṇa*.

Qu'avons-nous besoin de définitions philosophiques? « Aveuglés par le désir, prétendrons-nous en savoir plus long que l'Omniscient? » Suivons le chemin qu'il a redécouvert après ses préhistoriques devanciers, les Bouddhas des siècles révolus. Evitons les erreurs qu'il nous signale : la confiance dans les rits et les vœux ascétiques, qui sont nocifs ou inefficaces; la

1. Le Père Dahlmann a collectionné les passages où le *nirvāṇa* paraît être regardé comme « existence » et « non-existence », dans *Nirvāṇa, Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus* (1896). — Voir Nettippakaraṇa, p. 55. — Il faut lire la note de M. Senart dans *Album Kern*; on y verra, par exemple, que la comparaison de la lampe qui s'éteint ne comporte pas la notion d'anéantissement, car elle est employée Mbh., XIV, 542, comme dans l'Upaniṣad.

croyance à l'anéantissement à la mort, mère de tous les crimes; la croyance à l'éternité du moi, inconciliable avec la bonne méditation. On ne peut bien vivre et bien méditer qu'en suivant une *via media* entre les écueils, entre les « couples d'extrêmes » qui guettent la spéculation, anéantissement, éternité, phénoménalisme, personnalisme ; ou, pour reproduire une autre métaphore, bien jolie et bien hindoue, la tigresse porte ses petits dans la gueule en rapprochant assez les mâchoires pour qu'ils ne tombent pas, en ne les serrant pas assez pour les blesser : de même le Bouddha nie le moi afin que nous ne tombions pas dans l'hérésie « éternaliste », et il affirme la transmigration de peur que la mortelle hérésie de l'anéantissement ne nous broie sans remède[1]. Qui renoncera aux mauvais désirs s'il ne croit pas à une autre vie? qui renoncera à tout désir, s'il croit à la permanence, à la substantialité de son âme? On ne peut être sauvé que par la doctrine du vide, dela non-substance : « Lisez les Discours où elle est enseignée! » — Mais cette doctrine est semblable à un serpent : le charmeur saisit le serpent suivant les règles et s'enrichit de la gemme précieuse de sa crête ; le maladroit est blessé à mort.

Telle est, pensons-nous, la solution du

1. Voir J. As. 1902, II, p. 258.

problème : le Bouddha est un médecin, la Bonne Loi une thérapeutique.

Cependant, il faut le dire, on est frappé de l'analogie que l'enseignement de Çākyamuni présente ici avec un des aspects de la pensée des brahmanes. Le vieux Yājñavalkya disait : « Ceux qui s'attachent à l'erreur tombent dans des ténèbres épaisses ; ceux qui s'attachent à la vérité tombent dans des ténèbres encore plus épaisses » : énigmatiques paroles qu'explique le contexte. A n'en pas douter, la vérité, pour Yājñavalkya, c'est l'identité de l'être individuel avec le *brahman*. Quiconque ignore cette doctrine ne peut prétendre au salut : jamais il n'obtiendra le retour au *brahman*. Mais ceux qui s'y attachent imprudemment courent grand risque de se perdre, car elle ne convient qu'aux saints. — Si le Bouddha ne s'était solennellement enfermé dans l'agnosticisme, on se hasarderait à supposer que son attitude fut exactement l'inverse de celle de Yājñavalkya. La vérité vraie, c'est qu'il n'existe pas de moi, que tout est vide ; mais, pratiquement, nier le moi est une erreur plus nocive que de l'affirmer[1] : les partisans du moi n'arriveront pas au salut ; mais les négateurs du moi coupent les « racines du mérite » et se damnent.

1. Voir Tātparyaṭīkā, p. 53 (et Col. Jacob, Second Handful, p. 42), « Par crainte d'un scorpion, tomber dans la gueule d'un serpent. »



Si nous dégageons une vue générale des observations qui précèdent, nous admirerons une doctrine vraiment « moyenne », qui étaye la loi morale et condamne la concupiscence, qui ouvre de lointains horizons mystiques mais décourage la fantaisie et l'orgueil des philosophes. Etant donné ce que l'on sait ou croit savoir du milieu dans lequel est né le Bouddhisme, milieu où le problème de la fin dernière passionnait « les mendiants et les têtes couronnées », où, en même temps que les rits et les ascétismes les plus saugrenus, la possession de la vérité en soi apparaissait comme la condition nécessaire de la délivrance, — étant données la manie dialectique dont la Communauté fut atteinte dès l'origine et la persévérance avec laquelle, dans les parties techniques du canon, elle a combattu ou ignoré toute notion de personne et de substance au profit du devenir impersonnel, — la position que le fondateur de l'organisme bouddhique paraît avoir prise est aussi originale qu'ingénieuse. Il ne croit pas à la gnose de ses rivaux, mais, quoique omniscient, il ne juge pas bon de nous communiquer la vérité : sa loi n'est pas un *darçana*, une explication du monde, mais un « chemin », « un véhicule de salut »,

une méthode « positiviste », étrangère au souci de la chose en soi, un « pragmatisme » qui subordonne toute idéologie aux exigences pratiques du renoncement, du « non-désir ».

Faut-il le remarquer, ce pragmatisme ne supporte pas l'examen. Je doute que le Bouddha ait lui-même comparé sa doctrine à un serpent : mais la métaphore est ancienne et elle est juste[1]. Les théorèmes de la transmigration et de la non-substantialité du moi psychologique emportent contradiction. Mais, et cette remarque, qui est de M. Kern, domine le débat, la Bonne Loi ne se présente pas à titre de système spéculatif, mais à titre de révélation et de discipline[2]. Comme telle, règle de foi, doctrine de salut, elle peut contenir des principes antinomiques.

S'il est permis d'emprunter des formules et des exemples à notre Occident, on dira que « transmigration » et « impermanence » sont, pour les bouddhistes, des vérités une fois connues et qu'il faut tenir, quelle peine ou quelle impossibilité qu'on ait à les entendre ensemble. Ces vérités ont pour garantie la parole du Bouddha, et des raisonnements fort bien déduits établissent qu'elles sont à la fois vraies et utiles. — De même nous croyons à la liberté humaine et à la toute-puissance divine et nous tranchons le nœud

1. Sumaṅgalavilāsinī, I, p. 21, Madhyamakavṛtti, p. 249 et 497.
2. *Manual of Buddhism*, p. 50.

gordien, malgré les critiques de Leibnitz, avec Descartes et Bossuet : acte de foi qui est en même temps la suprême démarche de la raison.

Cette analogie entre les doctrines chrétienne et bouddhique dissimule, il est vrai, une différence essentielle. Il n'y a entre la liberté et la toute-puissance divine qu'une contrariété dite « antinomie apparente », appelée à se résoudre dans la connaissance intégrale. Aussi croyons-nous raisonnablement à l'une et à l'autre, bien qu'incapables de les concilier.

De même on peut tenir une *via media* entre l'*univoce* et l'*equivoce*, entre tous nos Charybde et Scylla. Au contraire il faut choisir entre la transmigration et l'acte, qui postulent une « personne », et l'impermanence qui nie la « personne ». Il n'y a pas de tiers parti.

Mais, et c'est là le trait de génie, le Bouddhisme est, de foi, ce tiers parti, ce chemin du milieu; il couronne ses prémisses contradictoires de déclarations agnostiques, point toujours sûres d'elles-mêmes, très explicites cependant. Et cela suffit pour que nous puissions, d'une part, défendre la doctrine canonique du grave soupçon d'incohérence, puisqu'elle prétend accorder les contradictoires dans une intuition supérieure de la méthode du salut : elle est bien réellement une « orthodoxie »; et, d'autre part, écarter cette hypothèse paradoxale que

l'organisateur de cette doctrine n'aurait rien inventé du tout. A-t-il forgé les éléments de son *credo*, acte et impermanence? C'est douteux; en tout cas, la synthèse est une création, et une création trop sage et trop originale pour en faire honneur à l'activité anonyme des moines dialecticiens. — Et nous croyons rencontrer ici l'argument le plus solide, et le moins attendu, en faveur de l'authenticité du canon qui contient cette doctrine unitaire, faite d'éléments appelés à se développer contradictoirement dans les écoles vers le nihilisme ou l'ontologisme idéaliste.

IV

Nirvāṇa-sur-terre

Nous avons essayé de mettre un peu d'ordre et de lumière dans la doctrine du canon et nous n'avons pas craint de deviner la pensée de Çākyamuni. Il faut maintenant insister sur l'obscurité des « théosophoumènes » bouddhiques, signaler plusieurs aspects du Bouddhisme que nous avons dû négliger jusqu'ici, et les hypothèses qu'ils ont inspirées aux historiens.

Ce serait une erreur de croire qu'à notre synthèse, charpente supposée mais vraisemblable du vieux Bouddhisme, aient pu correspondre des vues parfaitement conscientes et limpides.

Les Hindous, même les auteurs de traités scolastiques les plus remarquables par la force de la pensée, sont en quelque manière brouillés avec la logique, ou, du moins, leur logique n'est pas aussi exigeante que la nôtre. Ils poussent à fond quelque représentation du monde, du moi, de la sainteté; ils analysent, déduisent, et aboutissent à des thèses qui paraissent rigoureuses : nous avons le droit d'attribuer à telle école tel système précis. Mais en fait, pour chérir une théorie d'élection, le philosophe ne renonce pas à d'autres théories qui peuvent, à de certains moments, prendre le premier rang, et qui se surajoutent toujours, implicitement ou explicitement, au dogme officiel. Nul besoin de ramener à l'unité les concepts qui paraissent vrais ou utiles. Dans l'ordre religieux, le mélange et la superposition du panthéisme, du monothéisme et du paganisme, est de règle. Dans l'ordre de la dialectique, la rigueur des déductions ne doit pas donner le change : il ne faut pas y chercher une absolue sincérité; la fantaisie y occupe une large place, la mystique une plus grande encore. Aussi admettrons-nous, sans difficulté, que le maître des bouddhistes, philosophe et visionnaire, n'a pas toujours su au plus juste ce qu'il prétendait enseigner, ni comment se devaient entendre ses formules favorites : « Toute existence est douloureuse;

tout est vide; je n'enseigne que la rétribution de l'acte! » — Mais il est infiniment vraisemblable que les déclarations sur le « chemin du milieu » sont de lui. En les promulgant, il a rencontré la théorie qui s'accorde le plus heureusement avec les thèses disparates dont son esprit était encombré.

Il s'ensuit que nous pouvons attribuer à ces déclarations une importance capitale: elles dominent et expliquent tout le reste. La méprise serait de prêter à l'enseignement du Bouddha, et à la doctrine bouddhique en général, les aspects d'un système combiné pour satisfaire l'esprit. La signification de la Bonne Loi est par excellence pratique : à savoir que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue, qu'il faut renoncer à la maison, revêtir la robe jaune, être sobre, continent et pacifique, remplir les devoirs d'un bon moine et, surtout, voir comme un néant tout l'univers. L'idéologie ne vient qu'en seconde ligne, ou plutôt en troisième, car ces ascètes si dégoûtés des plaisirs sensibles n'en prisent que davantage les ravissements des extases plus ou moins hypnotiques. Sans doute, les moines sont des intellectuels : beaucoup n'étaient pas nés pour penser, mais au moins le Bouddha veut qu'ils parlent, et c'est quelque chose[1]. De

1. Les moines qui font vœu de silence (Mahāvagga, iv, 1) ont surtout en vue de ne pas se disputer.

même qu'il réprouve les ascètes hérétiques qui font la poule ou la vache, qui s'accrochent aux branches des arbres par les pieds, etc., dans l'espoir d'arriver au salut, de même il condamne chez ses disciples la fâcheuse habitude de passer la saison des pluies, — époque de la vie conventuelle avant les pérégrinations de l'été, — dans un perpétuel silence. Ce n'est pas là, à son avis, une méthode de perfectionnement spirituel, mais plutôt d'abrutissement. Il faut s'entretenir de sujets édifiants ; il faut parler de la Loi. Mais, visiblement, la spéculation n'est ici qu'un accessoire, un délassement aux exercices d'hypnose, à la méditation dite de l'impureté, consacrée aux aspects d'un cadavre en putréfaction, à celle de la bienveillance, dans laquelle on affirme son affection pour tous les êtres, à celle de l'espace vide. En un mot, les notions d'ordre rationnel ne sont qu'une partie du Bouddhisme[1]. — D'ailleurs, ces notions elles-mêmes ne sont pas des concepts où l'on puisse voir clair, helléniques ou latins, mais des théosophoumènes hindous, ambigus, mystérieux, susceptibles d'être en même temps compris dans les sens les plus différents, et qui, pour être compris de travers ou ne pas l'être du tout, n'en perdent pas nécessairement, tant s'en faut, leur valeur religieuse.

1. Voir p. 152.

Telle est l'idée maîtresse de la plupart des théosophies de l'Inde, l'idée de la délivrance ou du *nirvāṇa,* commune au Bouddhisme et au Brahmanisme.

« De même que la grande mer, ô moines, n'est pénétrée que d'une seule saveur, la saveur du sel, de même aussi, ô moines, cette doctrine et cette communauté ne sont pénétrées que d'une seule saveur, celle de la délivrance[1]. » — La délivrance est la raison d'être du Bouddhisme : si on se fait moine, c'est parce qu'on préfère la délivrance aux joies de ce monde et aux délices des paradis. Qu'est-ce donc que la délivrance ?

D'après Çākyamuni, le *nirvāṇa* n'est ni existence, ni non-existence, ni aucune combinaison imaginable de l'existence et de la non-existence. Nous nous en doutions bien un peu : le *nirvāṇa,* non-renaissance, délivrance des existences passagères et contingentes, souverain bien, est impensable et ineffable par définition. En général les bouddhistes, comme le Bouddha, ne veulent pas en savoir plus long. Pour la conscience religieuse, dès qu'elle a pris quelque expérience, le *nirvāṇa* est simplement le but suprême, la fin dernière très difficile à obtenir : afin d'en deviner et d'en aplanir les approches, les écoles, dès avant la rédaction

1. Oldenberg-Foucher, p. 202.

du canon et sans doute à l'imitation du Yoga brahmanisant, catégorisent les passions et les vertus, multiplient les étages de perfection, élèvent de véritables « escaliers spéculatifs ». Une noble vie spirituelle se nourrit de cette conception simpliste d'un idéal indéfinissable, idéal auquel nous chercherions vainement un substrat qui soit un concept à proprement parler. Tel quel, il satisfait et réunit tous les bouddhistes, tous les spéculatifs indiens, quelles que soient d'ailleurs leurs opinions métaphysiques, — théistes, panthéistes, athées et nihilistes.

Pour la conscience religieuse, avons-nous dit, le *nirvāṇa* est un idéal lointain, à tout le moins un idéal d'outre-tombe, puisqu'il est le séjour ou l'élément (*dhātu*) immortel et sans douleur. Et cela est vrai. Mais, de même que l'hindou ne se contente jamais d'un dieu personnel et ne peut pas s'en passer, de même le *nirvāṇa* impensable, en quoi les sages ont mis toute leur eschatologie, sans perdre de sa transcendance, descend dans la sphère des représentations sensibles et s'incarne dans le saint : l'homme délivré des passions (*vītarāga*) est virtuellement délivré de l'existence; il est entré dans le *nirvāṇa*; on l'appelle « délivré-vivant » (*jīvanmukta*). Cette conception, qui appartient comme celle du *nirvāṇa* de l'au-delà au vieux Brahmanisme, est très orthodoxe dans le Bouddhisme.

Le moine dont les passions sont éteintes est mûr pour le *nirvāṇa ;* il est certain de ne plus renaître; il peut dire en mourant, de mort volontaire ou par l'épuisement naturel de son lot de vie : « J'ai fait ce que j'avais à faire ; j'ai pratiqué le renoncement ; cette existence est la dernière » ; il a conquis le *nirvāṇa* dès cette vie, à la différence des moines imparfaits qui n'obtiendront l'affranchissement des passions et la certitude de la non-renaissance que dans une existence à venir, sur cette terre ou, divinisés, dans les sphères supérieures. Et comme le mot *nirvāṇa,* c'est-à-dire apaisement, rafraîchissement[1], peut désigner soit l'apaisement des passions ou délivrance du désir, soit l'apaisement de la douleur ou délivrance de l'existence, on peut dire, par anticipation et aussi sans métaphore, non seulement que le saint (*arhat*) a conquis le *nirvṇa* dès ce monde, mais encore qu'il possède le *nirvāṇa* dans ce monde. De même Yājñavalkya enseigne que « celui qui ne désire plus, mortel, devient immortel et, dès ici-bas, obtient Brahma » : non pas que le saint soit transporté vivant dans le monde de l'éternité, mais parce qu'à la mort ses souffles vitaux ne chercheront plus à se réincarner.

Nous sommes fréquemment avertis que la sainteté, ou *nirvāṇa* dans ce monde, n'est que le

1. Voir Senart, *Album Kern.*

gage et l'avant-goût de l'immortalité, du vrai *nirvaṇa;* et encore que la sainteté,— suppression du désir de l'existence et de la non-existence, indifférence à la sensation mais non pas anesthésie, pratique désintéressée de la loi, — suppose un long apprentissage au cours de plusieurs vies et qu'elle est, de fait, irréalisable au commun des hommes. Mais, parfois, la spéculation mystique perd de vue le vrai *nirvāṇa* pour s'attacher à la notion de *nirvāṇa*-sur-terre, et elle ne manque pas d'altérer cette notion même en considérant le thaumaturge comme un saint, en réduisant la sainteté à quelques-unes de ses marques extérieures, tranquillité béate du sage égoïste, anesthésie physique et morale. Le Bouddha a condamné cette méprise grossière : si la sainteté, si la domination de soi-même et des sens consiste à ne pas sentir, à ne pas penser, les sourds, les aveugles et les idiots seront des saints[1]. Cependant le Bouddhisme porte le poids de ses prémisses pessimistes, de son horreur de l'action, de ses attaches payennes, et on voit des saints en effet dans des ascètes thaumaturges, praticiens des extases, dans des moines silencieux, dans de pauvres femmes dont je ne sais si elles sont sublimes ou idiotes. La littérature d'édification, — récits ha-

1. Majjhima, III, p. 498 ; voir Mme Rhys Davids, *Buddhism*, sept. 1903, p. 47.

giographiques, morceaux lyriques, hymnes des *theras* et des *therīs*, profès et professes de la Communauté, sortes de confessions ou de soliloques,—accuse le caractère trivial de cette courte théologie; mais, en même temps, elle nous surprend par la sincérité et l'allégresse des « délivrés-vivants » qui savourent délicieusement le *nirvāṇa*-sur-terre et la joie de ne plus renaître, sans plus. — Le saint, c'est le père de famille entré dans l'Ordre, et qui dit à son épouse : « Lors même que tu jetterais notre enfant aux chacals et aux chiens, tu ne me déciderais pas au retour, ô misérable, pour l'amour de l'enfant[1] », car, comme il est dit dans l'Upaniṣad, si on aime quelque chose ou quelqu'un, vaches, fils ou épouse, c'est pour le « soi », et dès que le « soi » est satisfait en lui-même, pourquoi aimer ? — C'est une sainte que cette brahmine, désolée de la mort de six enfants, aussitôt que le Bouddha lui dit cette grande vérité : « Toute vie aboutit à la mort. » Elle possède la vraie sagesse, et la mort de son septième fils la laisse indifférente. Son mari s'étonne et, avec l'incohérence habituelle à nos personnages, il lui dit : « Pour sûr, tu es une ogresse et tu as dévoré tes autres enfants ! » La bonne femme répond : « D'existence en existence de quoi ne faisons-nous pas notre nourriture ? Comme

1. Oldenberg-Foucher, p. 149.

moi, ô brahmane, tu as mangé des milliers de fils et de petits-fils, et des myriades de cousins[1] ! » — Plus intéressante cette jeune mère qui ne sait pas ce que c'est que la mort et cherche un médecin pour ranimer son enfant froid et immobile. « Apporte-moi, lui dit le Bouddha, quelques grains de moutarde ; je guérirai ton enfant ; mais il faut qu'on te donne ces quelques grains de moutarde dans une maison où il ne soit mort personne. » Bientôt elle se rend compte, suivant l'expression du texte, que « les vivants sont peu nombreux et les morts sont beaucoup » ; elle comprend et accepte la loi éternelle de tous les vivants. Devenue nonne, un jour qu'elle vit s'éteindre et qu'elle vit rallumer les lampes du cloître, elle pensa : « Semblables à ces lampes sont toutes les créatures ; elles s'éteignent et se rallument d'existence en existence ; ceux-là seuls qui ont atteint le *nirvāṇa*, on ne les voit plus. » Du même coup elle obtint la sainteté[2].

On peut citer, par douzaines, des stances où l'orgueil de contempler du rivage l'agitation des mortels, le sentiment d'en avoir fini avec les existences et de goûter le bonheur de la

1. Therīgāthās, 314. La légende est racontée dans Abhidharmakoçavyākhyā.

2. Commentaire du Dhammapada ; Thiessen, *Die Legende von Kisā Gotamī* ; E. Hardy, *Buddhismus*, p. 124.

sainteté, l'emportent visiblement sur l'espoir d'un au-delà mystérieux :

« Celui dont les sens sont au repos, comme des chevaux bien domptés par celui qui les mène, celui qui a dépouillé tout idée de soi, qui est affranchi de toute souillure, les dieux mêmes lui portent envie. »

« En parfaite joie nous vivons, sans haine dans le monde de la haine; parmi les hommes pleins d'inimitié nous demeurons sans inimitié.

« En parfaite joie nous vivons, sains parmi les malades; parmi les hommes malades nous demeurons sans maladie.

« En parfaite joie nous vivons, calmes parmi les agités; parmi les hommes qui s'émeuvent nous demeurons sans émoi.

« En parfaite joie nous vivons, nous à qui rien n'appartient. La joie est notre nourriture comme aux dieux rayonnants. »

« Quand le moine demeure dans un endroit solitaire, quand sa pensée est apaisée, quand il contemple la Loi, il goûte une félicité plus qu'humaine[1]. »

Telles sont les pensées dont s'entretient le *bhikṣu*, lorsque, « ayant quêté le matin sa nourriture et pris son repas, il va dans la forêt se mettre sous un arbre, pour y méditer — ou y digérer — jusqu'au soir[2] ».

1. Oldenberg-Foucher, p. 218.
2. Barth, *Bulletin*, 1900, p. 28.

Ces récits et ces strophes donnent une idée très concrète de la vertu et du salut; ils révèlent, sous l'ingénieux agnosticisme de Çākyamuni, sous les spéculations volontairement abstruses des littératures savantes, — paradis du « monde de la forme » et de la « non-forme », étapes de la sainteté, etc., — des notions beaucoup moins raffinées, plus humaines, plus terre à terre aussi, un Bouddhisme différent de celui dont nous avons parlé jusqu'ici : un utilitarisme égoïste qui résout le problème du bonheur par le farniente du cloître, le problème métaphysique par l'ignorance et le quiétisme. La science de salut consiste à savoir que nous devons mourir; la sainteté se résume dans le rien faire et la résignation; le *nirvāṇa* n'est que l'attente paisible et béate de la fin. Sans se préoccuper d'une félicité mystérieuse, sans la nier aussi, le « délivré-vivant » se réjouit tout uniment d'avoir conquis le repos, la certitude de la non-renaissance, après les effroyables fatigues de la transmigration.

Pour apprécier la vraisemblance historique et l'importance de ce Bouddhisme, il faut d'abord se dégager des préjugés européens. L'idée de métempsychose est trop étrangère à notre esprit pour que nous en pénétrions toute l'horreur : nous disons « renaissance », les

hindous disent « re-mort ». D'après la sagesse occidentale, la terre est une vallée de larmes; mais l'image bouddhique est plus forte : « Que pensez-vous, ô moines, qui soit plus, l'eau qui est dans les quatre océans ou les larmes que vous avez versées, tandis qu'en ce long voyage vous erriez à l'aventure de migration en migration, et que vous gémissiez, et que vous pleuriez, parce que vous aviez en partage ce que vous haïssiez et que vous n'aviez pas en partage ce que vous aimiez? » — La mère se lamente sur la mort de sa fille, et s'en va criant le nom chéri : « Jīvā! Jīvā! », c'est-à-dire « Vie »; on lui dit : « De quelle Vie parles-tu? Quatre-vingt-quatre mille jeunes filles qui toutes s'appelaient Vie ont été brûlées à cette même place de crémation[1]! » — Partout la mort et la douleur; jamais un moment de répit : « Vous êtes-vous jamais trouvés soit un jour, soit une nuit, soit un demi-jour, soit une demi-nuit, entièrement heureux? » A cette question du Bouddha, ils répondirent « Non[2] ». Le sommeil sans rêve, que l'Upaniṣad considérait comme le bonheur parfait, est gâté par l'horreur de la veille.

La perspective de la renaissance ou de la « re-mort » est insupportable; on se sent

1. Oldenberg-Foucher, p. 213, 214.
2. Voir J. As. 1902, II, p. 248.

extrêmement las : « Long est le chemin pour celui qui est fatigué, longue la nuit pour celui qui veille. » — « De même, dit M. Oldenberg, que l'ardeur du soleil de l'Inde fait apparaître le repos à la fraîcheur de l'ombre comme le bien suprême, de même pour l'âme lassée, le repos, l'éternel repos est l'unique objet de ses désirs[1]. »

De fait, les hindous conçoivent souvent le plaisir comme la disparition de la souffrance, — au rebours des optimistes qui définirent le mal comme une privation. D'après les bouddhistes, les choses bonnes, — excepté le *nirvāṇa*, — ne sont pas bonnes en elles-mêmes, mais à titre de remède : la boisson est un bien parce qu'elle calme la soif, la nourriture parce qu'elle apaise la faim[2]. — Quand des villageois disent qu'ils ont un bon roi, est-ce à dire que le roi leur soit secourable ? « Il est appelé « bon », dit notre texte, « parce que, pouvant faire du mal, il n'en fait pas[3] ». — De même en métaphysique. Le bouddhiste, souvent, aspire ou semble aspirer à la non-existence comme au bonheur suprême : il désire si vivement le repos, il se sent si certain de l'obtenir définitif en le goûtant dès aujourd'hui, que l'appétit du

1. Oldenberg-Foucher, p. 217.
2. Madhyamakāvatāra, p. 24.
3. Abhidharmakoçavyākhyā.

bien promis le dispense de toute enquête sur l'au-delà.

Nous sommes donc ici en présence d'une contradiction très grave car le sentiment religieux est en cause dans ce qu'il a de plus intime. Comment faut-il la résoudre ? C'est ce qui nous reste à examiner. — M. Oldenberg a remarqué que la spéculation du Bouddhisme ne décrit que des fragments d'un cercle ; compléter ce cercle, en trouver le centre nous est interdit[1]. On dirait peut-être plus exactement que les directions contrariées de la pensée et du sentiment bouddhiques fournissent des courbes complexes et accusent au moins deux foyers : le *nirvāṇa*, séjour mystérieux et de l'au-delà, le *nirvāṇa*, calme béat du saint ou fin des renaissances sans plus. L'aspiration au néant, la préoccupation exclusive du *nirvāṇa*-sur-terre qui en est le gage, occupent une place importante dans la psychologie de nos auteurs[2] : mais, à strictement parler, elles sont hérétiques ; elles sont en contradiction avec ce principe fondamental que la délivrance appartient à ceux qui ne désirent pas. Il est défendu de souhaiter

1. Oldenberg-Foucher, p. 205.

2. Je dirai, si on m'y pousse un peu, une place prépondérante, en faisant toutefois bien des réserves sur la notion de néant. — Les Sūtras du Grand Véhicule, quand ils décrivent les doctrines du Petit Véhicule, établissent un rapport étroit entre la « domination de soi-même » (*ātmadama*), le « calme » (*çamatha*) et le parfait nirvāṇa *(parinirvāṇa)*, Aṣṭasāhasrikā, p. 236.

l'anéantissement; il est défendu de désirer un bien d'ici-bas : « Qu'est-ce que le mal ? c'est ce qui est fait en vue d'un bonheur de ce monde[1] » ; il est défendu de se complaire dans la perfection morale et dans la paix. D'après un texte du Majjhima, les pieux solitaires souillent leur pensée quand ils constatent qu'ils sont purs[2], par conséquent aussi quand ils se réjouissent de « vivre sans inimitié dans ce monde plein de querelles », quand « ils goûtent, au pied d'un arbre, ou enfermés dans la chambre de méditation, ce bonheur auquel les dieux portent envie ». Bien plus, et en propres termes, Çākyamuni condamne les brahmanes et les religieux qui prétendent jouir du *nirvāṇa* d'ici-bas par la possession bienheureuse des mêmes extases qui sont louées et expliquées dans le canon[3].

Si donc il est arrivé aux bouddhistes de regarder en face l'idée d'anéantissement, — c'est probable, puisque Çākyamuni condamne cette idée comme hérétique, mais ce n'est pas certain, car elle est exprimée bien plus crûment dans les Upaniṣads que dans nos textes, — si surtout ils ont contemplé dans le *nirvāṇa* le grand bonheur de ne plus revivre, et choyé l'idéal du saint égoïste et béat, ce sont là seule-

1. Abhidharmakoçavyākhyā.
2. Majjhima, I, p. 26.
3. Dīgha, I, p. 36.

ment des aspects du Bouddhisme, des courbes qui décèlent un lieu d'attraction puissant peut-être, mais qui n'est pas le centre de l'enseignement dogmatique. Dans tous ces cerveaux, ne l'oublions pas, règne un brouillard opaque qui rétrécit le cercle de l'attention, qui empêche de voir plus d'une idée à la fois. Les conceptions hindoues sont trop inconsistantes pour que nous les entendions sinon par à peu près.

Avec une égale sincérité, nos poètes et nos docteurs envisagent le *nirvāṇa*, tantôt comme un séjour inébranlable de félicité, tantôt comme la cessation de la souffrance. — Mais quelles que soient les résonances de la parole du Bouddha, elle semble bien se ramener au pragmatisme que nous avons dit, riche en métaphysique, puisqu'elle a pour principes cardinaux la croyance à l'acte et à la transmigration, l'espoir d'un *nirvāṇa* ineffable réservé à ceux qui, sans désir aucun, sans le désir même du but, suivent le chemin et pratiquent les méditations ordonnées.

***

Mais telle n'est pas l'impression de savants éminents qui reconnaissent dans l'aspiration au néant et dans la théorie du *nirvāṇa*-sur-terre la pensée maîtresse de l'enseignement de Çākyamuni. Ils en tirent, par des déductions

rigoureuses, toute une dogmatique, une sorte de positivisme matérialiste.

Pour erronée et arbitraire que soit cette manière de voir, un juge impartial admettra qu'elle est séduisante, qu'elle a des points d'attache nombreux dans les Écritures, que même elle se prête à une sorte de démonstration. Il la rejettera néanmoins, parce que, vus dans l'ensemble, le Bouddhisme et le canon se refusent à l'explication proposée. — Cependant, à l'examiner, nous verrons croître notre sentiment de méfiance pour toutes les reconstructions théoriques, sans excepter la nôtre, et nous comprendrons mieux que le Bouddhisme est incompréhensible.

On ne peut nier, — il faudrait faire un tri parmi les textes et nous nous le sommes interdit en principe, — que Çākyamuni n'ait pas pris fort au sérieux ses déclarations d'universelle impermanence et de non-substantialité ; qu'il n'ait pas contesté l'existence d'un moi transcendant [1] ; qu'il n'ait pas défini le *nirvāṇa* comme la disparition de la pensée, telle une lampe qui s'éteint [2]. Dès lors, les affirmations canoniques : « Il y a un moi, il y a un séjour exempt de douleur », ne furent-elles pas inspirées par le

1. Voir par exemple Dīgha, I, p. 202.

2. Voir ci-dessus, p. 97, n. Rappelons que plusieurs savants définissent le *nirvāṇa*, « vollständiger Vernichtung, Zustand absoluter Vernichtung ».

souci de l'apostolat, n'eurent-elles pas pour but de rassurer les esprits timorés ? et les réserves agnostiques sont-elles autre chose qu'un voile dissimulant à peine un nihilisme très catégorique et conscient ?

Nous avons vu, d'autre part, qu'on peut chercher le fondement de la vie morale, spirituelle et religieuse du moine, dans le *nirvāṇa*-sur-terre, dans le détachement complet, félicité que les sources exaltent d'abondance mais qu'il faut connaître par expérience personnelle. Le salut est donc de ce côté-ci de la tombe. Et quelle n'est pas, à ce point de vue, l'importance du beau discours où le Bouddha dissipe les doutes du roi Ajātaçatru ! Ce roi, de mœurs plutôt sanguinaires, parricide et qui, certain jour, organisa en faveur de Devadatta le schismatique l'assassinat du Bouddha lui-même, paraît avoir eu médiocre souci de l'enfer, des paradis ou du *nirvāṇa.* En bon libre-penseur, la vie d'ascète ou de religieux lui semblait très déraisonnable. Il avait vainement interrogé tous les sages du temps : « Quels sont donc les avantages que procurent ici-bas l'état de religieux et l'affranchissement des passions ? » Personne n'avait su ou voulu satisfaire sa curiosité. Le Bouddha seul accepte le point de vue de son royal disciple, et, à notre gré, avec une trop tranquille liberté d'esprit : « Que la

religion soit utile pour l'au-delà, semble-t-il dire, c'est bien possible, mais nous n'en savons rien; ce qui est sûr, c'est qu'elle rend l'homme heureux ici-bas »; et sa démonstration, large, précise, familière, où les avantages matériels et sociaux du moine ne sont pas oubliés, constitue un document du premier ordre. On peut la résumer en ces termes : la vie est mauvaise; la seule manière d'être heureux, c'est d'être moine.

Fût-il né esclave ou dans une caste infime, le moine jouit de l'estime populaire et du respect des grands. — Il mène une vie tranquille, vertueuse, digne; content de peu, exempt de convoitise, il savoure les extases et obtient les pouvoirs magiques, l'ouie divine, la connaissance de la pensée d'autrui, le souvenir de ses anciennes existences et de celles des autres; il réalise enfin la destruction complète des passions et goûte la félicité du délivré-vivant[1].

L'impermanence universelle et la négation de la « personne », qui en paraît l'inévitable conséquence, s'harmonisent fort bien avec cet utilitarisme. Tantôt la pensée du Bouddha se dérobe dans une sorte de réalisme moral : « Affirmez-vous l'anéantissement ? » lui demande-t-on, en visant, de tout évidence, le problème de la survie. — « Oui, répond-il, je prêche l'anéan-

1. Dīgha, I, p. 59; Burnouf, *Lotus*, p. 449; Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*.

tissement du désir. » — « Croyez-vous à la doctrine de l'acte ? » c'est-à-dire à la rétribution des bonnes et des mauvaises actions dans une vie à venir. — « Oui, répond-il, j'enseigne qu'il faut faire de bonnes actions[1]. » — « T'ai-je dit que je dirais si l'être qui vit est la même chose que son corps et si le Bouddha existe ou n'existe pas après la mort? J'ai dit que j'expliquerais l'origine de la souffrance : la souffrance vient du désir. » — Tantôt la même pensée s'affirme avec brutalité : « Il est encore plus déraisonnable de considérer ce corps matériel comme le « moi », que d'appeler « moi » l'esprit ou la pensée. Car le corps peut subsister jusqu'à la centième année, tandis que que ce qu'on appelle esprit, pensée ou connaissance, se produit et disparaît dans un perpétuel changement de jour et de nuit[2]. »

Mais, cependant, que faut-il penser de la transmigration, — qui est plus qu'un dogme du Bouddhisme, qui en constitue comme le fondement essentiel, — et de ce mystère dont le Maître enveloppe consciemment l'idée de *nirvāṇa* ? L'authenticité de l'Écriture étant de foi pour les savants dont nous exposons les vues ou les tendances, il ne saurait être question d'éliminer comme apocryphes les textes

1. Mahāvagga, vi, 31.
2. Oldenberg-Foucher, p. 257, cité ci-dessus p. 80.

gênants qui forment une partie considérable du canon, et disons mieux, le canon même. Mais nous avons vu que le Bouddha semble prendre plaisir à se jouer des thèses contradictoires : c'est une observation ancienne, et même canonique, que le Bouddha a diversifié son enseignement d'après les auditeurs. On fera donc un tri parmi les discours. Tout ce qui, dans la Bonne Loi, est enseigné « conformément à l'opinion du monde », ainsi que s'expriment les sources, s'écarte de la pensée du docteur infaillible; c'est-à-dire, non seulement l'existence du moi transcendant, qu'il affirme ou nie suivant l'occasion, mais encore la transmigration et le *nirvāṇa*, séjour mystérieux des saints délivrés, dans lesquels il n'arrête pas d'exprimer sa foi profonde. Maître de la vie heureuse, de la vie heureuse ici-bas, il s'entend, et prônant par-dessus tout, en pessimiste, en ennemi de l'action, le calme serein du moine que chacun vénère et qui ne se laisse manquer de rien, le Bouddha aurait admis et rejeté en même temps toutes les conceptions que ses contemporains se font des vies passées et à venir : il voit dans la croyance à la métempsychose et aux enfers un remède contre la passion qui n'est que trouble et souffrance ; de même, sachant bien que la mort est l'anéantissement, destin inévitable de tout ce

qui naît, il se serait toujours refusé à le dire, tout en laissant suffisamment entendre sa pensée intime à ceux qui la pouvaient porter. — C'est ce qu'on à appelé l'ironie socratique du Bouddha.

A dire vrai, le grand tort de cette combinaison, — dont j'accentue les contours, car M. Rhys Davids n'est pas aussi précis, et personne, je crois, sinon peut-être des néo-bouddhistes sans autorité, n'a supposé que le Bouddha ait douté de la transmigration, — le grand tort de cette combinaison, disons-nous, c'est de ne pas tenir compte des réalités historiques, des circonstances de temps et de milieu. Si le Bouddha eut les pensées de derrière la tête qu'on suppose, il devait attendre, et de fait il a attendu le xxve siècle de son *nirvāṇa* pour trouver des interprètes sûrs, nourris dans le pseudo-positivisme occidental. « Les trois volumes de Hartmann sur l'Inconnaissable sont plus utiles à l'intelligence de la Bhagavadgītā que tous les commentaires sanscrits », écrivait récemment S. C. Mukerjee [1], et P. Lakshmi Narasu a fabriqué son *Essence of Buddhism* avec la collaboration de tous les « scientists » de l'Ancien et du Nouveau Monde [2]. — Mais, en fait, jamais école bouddhique n'a

1. Brahmacharin, sept. 1907, p. 97.
2. *The Essence of Buddhism*, Madras, 1907.

confondu l'homme ordinaire, qui renaîtra, et le saint, qui ne renaîtra pas; nulle part on ne rencontre l'affirmation nette que le *nirvāṇa* est le néant. Admettre que le Bouddha fut un matérialiste, à la façon des Cārvākas, alors qu'il damne sans merci les partisans de l'anéantissement à la mort, et qu'il ait placé le *nirvāṇa* de ce côté-ci de la tombe, le *nirvāṇa*, séjour exempt de naissance et de mort, c'est lui prêter une ironie, non pas socratique, mais du plus improbe renanisme. Les choses sont plus compliquées: l'Omniscient ne se laisse pas entendre aisément; il en est de sa psychologie comme de son image plastique. Si hellénisés que soient ses traits dans la statuaire du Gandhāra, ils gardent quelque chose de déroutant et de mystérieux. — La seule chose qui soit sûre, c'est que les moines du Petit Véhicule croient à la transmigration ; ils répètent, sans bien s'entendre eux-mêmes, qu'il n'y a pas de « moi » ; ils aspirent à un *nirvāṇa* dont le calme béat des saints n'est que l'avant-goût, qui est « le meilleur », bien qu'il ne soit ni existence ni non-existence. Ne violentons pas les faits ; c'est les violenter que d'établir, parmi les discours du Bouddha, une échelle de véracité, une hiérarchie de valeur qui ruine la croyance à la transmigration et dépouille le *nirvāṇa* de son mystère. Les bouddhistes ont

usé et abusé de la distinction des deux enseignements et des deux vérités; mais ils sont restés obstinément fidèles à deux dogmes, qui sont, pour eux, des vérités de sens commun : les hommes ordinaires vont de vie en vie, toujours malheureux ; les saints sont à jamais délivrés de la souffrance.



Visite d'Indra.

(Comparer page 235.)

CHAPITRE II

SYSTÈMES MÉTAPHYSIQUES DU BOUDDHISME

1. Foi, raison et intuition. — 2. Les Personnalistes (pudgalavādins). — 3. Les Phénoménalistes (skandhavādins). — Les Sautrāntikas et l'âme-série. — 4. Les Nihilistes (mādhyamikas et les Idéalistes (vijñānavādins).

Dans la mesure où il nous a été donné de découvrir, sous les sables mouvants de l'idéologie scolastique, le « chemin du milieu » que le Bouddha se vante d'avoir battu, nous avons défini l'ancienne dogmatique comme une doctrine essentiellement « pragmatique » qui saisit d'une prise ferme la transmigration, l'imputabilité et la rétribution des actes conscients et volontaires, la cause de la transmigration et le moyen d'y mettre un terme, mais qui, uniquement préoccupée de la méthode de délivrance, prétend interdire la spéculation sur les questions réputées oiseuses ou dangereuses, « qu'est-ce que le *nirvāṇa?* » « la sensation est-elle la même chose que l'être qui sent? » Le non-anéantissement à la mort, l'efficacité de

l'acte s'affirmant dans la renaissance, la possibilité de se soustraire à la renaissance par la suppression du désir, l'impermanence ou caractère transitoire et douloureux de tout ce qui est objet de connaissance, tels sont les dogmes fondamentaux et, pensons-nous, les seuls dogmes de l'enseignement primitif; ils seront respectés par toutes les écoles bouddhiques[1]; mais celles-ci substitueront à l'agnosticisme du Maître des systèmes métaphysiques ou des combinaisons gnostiques.

I

Avant d'étudier ces systèmes, pour apprécier plus exactement les conditions dans lesquelles ils ont grandi et pour élucider aussi l'idée qu'il faut se faire de la révélation comme règle de croyance, nous examinerons brièvement à quel titre la loi du Bouddha s'impose au fidèle; quelle attitude elle commande, acquiescement ou activité de l'esprit; quelle importance elle accorde à la raison raisonnante et à l'intuition mystique.

La vieille doctrine bouddhique prétend, et à juste titre, être une foi, mais elle admet le principe du libre examen; bien plus, elle s'en ré-

1. L'école des Tāntrikas occupe une place à part, voir ch. v.

clame, ce qui autorise tous les progrès dogmatiques dans la ligne orthodoxe, — démonstration et explication rationnelle de la vérité scripturaire, — et dans l'hétérodoxie. Elle croit à l'observation et à la déduction, mais elle affirme les droits supérieurs et la nécessité des intuitions mystiques, ce qui justifie l'abus des extases plus ou moins hypnotiques, et les révélations nouvelles. Elle se défend d'être une « gnose », une apocalypse ; elle se définit comme la thérapeutique de la maladie du désir, de la douleur de l'existence : mais les recettes de toute thérapeutique sont subordonnées à l'état du client, et la porte s'ouvre à la dangereuse distinction des deux enseignements et des deux vérités. D'ailleurs, en fait, la vieille doctrine enfreint la règle d'agnosticisme qu'elle s'est imposée : d'une part, en définissant toute existence comme transitoire, d'où la négation du moi, et, bientôt, le nihilisme intégral ; d'autre part, en affirmant que tout procède de l'acte et que l'acte n'est que pensée, d'où les systèmes idéalistes. — Nous aurons ailleurs l'occasion d'insister sur les insuffisances du vieux Bouddhisme au point de vue religieux[1] ; nous montrerons comment il put se transformer en une latrie du Bouddha et verser dans le paganisme et

1. Voir ch. III et IV.

la magie[1]. Restons ici sur le terrain du développement philosophique à proprement parler.

***

Que le Bouddhisme soit essentiellement une foi, l'adhésion à la parole de l'Omniscient, du Véridique, de « Celui qui connaît par soi-même[2] », des esprits aussi distingués et d'ailleurs aussi différents que E. Hardy et M. R. Pischel ne s'en sont pas rendu compte en dépit des remarques substantielles et catégoriques de M. Kern[3]. Les témoignages sont nombreux, à toutes les époques de l'histoire bouddhique, qui mettent ce point hors de doute : pour ses fidèles, le Bouddha sait toute chose, et seul il connaît les vérités de salut qu'il a découvertes et comprises par ses seules forces. Bien fou qui cherche ailleurs qu'auprès de lui un renseignement profane ou spirituel.

1. Voir ch. v.

2. Sarvajña, Satyavādin, — L'épithète Svayambhū « Celui qui existe par soi-même » (Milinda, p. 214, trad. II, p. 6, Sukhāvatī, 24, 3, etc.) caractérise la connaissance du Bouddha, indépendante de tout enseignement; plus tard, dans l'école dite théiste, elle accuse l'identification du Bouddha et de Brahmā.

3. Edmund Hardy, *Buddha;* R. Pischel, *Buddha*, p. 52; Kern, I, p. 1 : Le Bouddhisme est, ou prétend être, une doctrine de salut, proclamée par un maître qui ne peut se tromper... ; *Manual*, p. 50... For Buddhism is professedly no rationalistic system, it being a superhuman (uttarimanussa) Law founded upon the decrees of an omniscient and infallible Master...

Certain moine voulait apprendre où le monde s'arrête, la limite que ne dépassent pas les éléments ; grâce aux facultés magiques, il monta de sphère en sphère, interrogeant les dieux, jusqu'au ciel du grand dieu Brahmā ; — on sait que les bouddhistes n'ont jamais contesté l'existence et le pouvoir des divinités hindoues ; — Brahmā, comme de juste, renvoie le moine au Bouddha : « Comment, tu fréquentes le Maître et tu viens me trouver ! retourne sur la terre, expose-lui tes doutes et tiens-toi à ce qu'il dira ! » et le Maître se moque agréablement du disciple incrédule : « Tu as fait, lui dit-il, comme ces oiseaux que les navigateurs emportent pour explorer la côte ; on les lâche et ils reviennent aussi longtemps qu'ils n'ont pas découvert la côte : de même tu as été chercher une réponse chez le dieu Brahmā et te voici de retour auprès de moi[1] ! »

A qui s'adresser, sinon au « maître des hommes et des dieux » ? Brahmanes et philosophes se disputent et n'aperçoivent que des fragments de la vérité. Certain roi des anciens jours imagina pour les convaincre d'ignorance un artifice ingénieux. Il fit venir tous les aveugles de la ville et les disposa autour d'un éléphant : celui qui touchait la tête déclara : « L'éléphant est comme un pot à eau » ; ceux qui touchaient les

1. Dīgha, I, p. 215; E. Hardy, *Buddha*, p. 68.

oreilles le comparèrent à une corbeille à vanner. De même les pieds donnent au toucher l'impression de piliers, les défenses de socs de charrue, la queue d'un pilon, les poils d'un balai, etc..., et les aveugles de se quereller et d'en venir aux coups. Le roi s'en amusa fort et tira la morale : « De même disputent les savants, pauvres gens qui ne voient qu'un côté du bouclier[1]. » — Telle est la sagesse humaine, toujours courte par quelque endroit : pour être sauvé, il faut croire en Bouddha.

La foi, dans la théorie bouddhique du salut, n'est pas la plus haute des vertus, car elle cède le premier rang à l'intuition, nous verrons tout à l'heure pourquoi, — mais elle est la « racine de la vue correcte[2] » : avant de méditer les Vérités, avant de les pénétrer et de s'en pénétrer, il faut les entendre prêcher et les croire. Tous les bouddhistes, tous les saints sont « fils du Bouddha » parce qu'ils naissent de sa parole. Ceux-là même qu'on nomme des « Bouddhas individuels », qui apparaissent aux tristes époques où la loi du Bouddha n'est plus connue, où la Communauté est dissoute, ne conquièrent pas,

1. Udāna, p. 68; Rhys Davids, *Dialogues*, p. 187; Col. Jacob, *Handful of popular maxims*, II.

2. Sumangalavilāsinī, I, p. 231; Majjhima, II, p. 176. — Sur la valeur du mot *çraddhā*, faith, belief, liking, approval, voir Kern, *Lotus*, p. 110. Inversement la *vicikitsā*, examen, doute, scepticisme (σκέψις), est sévèrement condamnée.

ainsi qu'on pourrait le supposer, la vérité par eux-mêmes : ils ont entendu quelque Bouddha dans une de leurs existences antérieures[1].

La foi est très méritoire, car la parole du Maître est dure, difficile à comprendre, difficile à croire. On sait que Çākyamuni hésita longtemps à prêcher, craignant que son labeur ne fût stérile[2], craignant aussi, d'après une autre exégèse, que la Loi ne perdît ceux qu'elle devait sauver : « le prêcheur sauve le croyant et détruit l'incroyant[3] ». La foi purifie l'âme, atténue ou abolit la concupiscence, la malice, la paresse, l'orgueil et le doute, comme une pierre magique purifie l'eau trouble[4]. Elle fait que nous traversons sans péril la rivière de l'existence pour arriver à l'autre rive, au *nirvāṇa;* de même qu'une foule au bord du torrent, ignorant sa largeur et sa profondeur, demeure hésitante et craintive jusqu'au moment où elle suit l'homme qui connaît le gué[5]. Or le Bouddha sait toutes choses,

1. Telle est la doctrine du Madhyamakāvatāra de Candrakīrti ; je pense bien qu'elle est conforme à l'ancienne dogmatique.

2. Mahāvagga, i, 5, 12, Bendall, J. R. A. S. 1883, p. 82, *Lotus*, traduction de Kern, p. 70.

3. Stance citée Sumangalavilāsinī, p. 31 : *vināsayati asaddham saddham vaddheti sāsane... Gotamasāvako.*

4. Divyāvadāna, 360, 4 (où la *çraddhā* et la *bhakti* sont, ou peu s'en faut, identifiées).

5. Milinda, p. 36 (Atthasālinī, § 304) ; voir Rhys Davids, 1, 56, note. Si j'entends bien Anguttara, III, p. 21, la foi y est mise sur le même rang que l'intuition et la connaissance intellectuelle. — La foi est un navire, Çikṣāsamuccaya, p. 62, 8.

non seulement celles nécessaires au salut, mais aussi les autres; d'où les noms qui lui appartiennent en propre : « Celui qui sait tout », « Celui qui sait comment est toute chose ».

Dans certains cas, nous pouvons contrôler la vérité de sa parole; dans d'autres, il faut dire : « Ceci je l'admets par foi[1] », « Le Bouddha sait et moi je ne sais pas[2]. » D'où la distinction très consciente, sinon toujours explicite, du domaine de l'expérience et de la raison, et du domaine de la foi : « Il faut méditer et comprendre les points de doctrine qui sont intelligibles; il faut croire et adhérer aux autres en disant : Ceci est du domaine du Bouddha et non pas à ma portée[3]. » Or la liste est longue des doctrines et des faits déclarés inintelligibles; on ne peut même examiner le problème de la rétribution de l'acte sans choir dans l'hérésie. Le Bouddha a défendu d'y penser[4].

Non seulement il faut croire à la parole de Çākyamuni, mais encore on n'est point libre de la plier à l'interprétation individuelle. De même que la tradition ininterrompue des maîtres et des disciples assure le fidèle de l'authen-

1. Anguttara, IV, p. 82.
2. Un sūtra du Grand Véhicule cité Çikṣāsamuccaya, 55, 3.
3. Dans l'école des Vijñānavādins, Bodhisattvabhūmi, I, xviii, Sūtrālaṃkāra, i, 12.
4. Madhyamakāvatāra, p. 131.6 du texte tibétain (Bibl. Buddhica).

ticité des textes[1]; de même, « pour l'exégèse de la Bonne Loi », lisons-nous, « les Bouddhas eux-mêmes et les fils du Bouddha, le disciple Çāradvatīputra en tête, sont la norme[2] ». Et si les docteurs du grand Véhicule, qui renouvellent la doctrine du salut et patronnent une littérature deutéro-canonique, ne peuvent se réclamer uniquement de la vieille tradition de l'école, ils proclament néanmoins que toute vérité, dans le siècle où nous vivons, vient de notre Bouddha, comme, dans les autres périodes cosmiques, des Bouddhas passés ou à venir : leurs apocalypses sont anciennes, bien que tardivement promulguées; Çākyamuni les a prêchées aux dieux ou aux serpents[3] parce que les hommes ne pouvaient encore les porter; Maitreya, disciple de Çākyamuni et le Bouddha dont nous attendons l'avènement, en fait part à des docteurs privilégiés. Bien plus, l'autorité de Nāgārjuna, leur grand théologien, presque un Bouddha[4], repose sur une prophétie formelle de Çākyamuni : « Dans cinq siècles, mon disciple Ânanda (le disciple bien-aimé) renaîtra dans

1. Bodhicaryāvatārapañjikā, p. 431.7 : *yad guruçiṣyaparamparayāmnāyāyātam buddhavacanatvena.*

2. Abhidharmakoçavyākhyā, Ms. Burnouf, fol. 469 a.

3. Peut-être cette légende se rapporte-t-elle non pas, comme on croit généralement, à l'origine des livres du Grand Véhicule, mais à celle des Tantras.

4. Un « Bouddha sans marques », plus exactement un « Bodhisattva de la première terre », voir p. 307.

l'Inde du Sud. Il sera l'homme appelé Nāgārjuna qui comprendra et fera connaître le sens profond de mon enseignement[1]. »

En un mot, comme le pieux roi Açoka le proclame dans un de ses édits : « Tout ce qu'a dit le bienheureux Bouddha est bien dit[2]. » Cette formule est ancienne. On rencontre, en effet, dans l'Anguttara, le plus mécanique et le moins lisible des recueils scripturaires, une de ces jolies comparaisons qui font le charme de la littérature indienne. Un jour le dieu Indra aborde des moines dont il admire les discours : « Voilà », leur dit-il, « une belle doctrine ! La connûtes-vous d'illumination personnelle ou la tenez-vous du Bouddha ? » Les moines répondent : « Quand on voit, à quelque distance d'un grand grenier, des hommes qui portent du grain dans une corbeille, dans leur robe, dans leurs mains, on devine aisément d'où vient ce grain : de même tout ce qui est bien dit, toute bonne parole est parole du Bienheureux[3]. » Non seulement Çākyamuni est source de vérité, mais il est la source unique.

Ces témoignages, qu'on pourrait multiplier et que nous avons réunis pour mettre en lumière

1. Madhyamakāvatāra, p. 76.18 ; Fujishima, *Bouddhisme japonais*, p. 52, 56 ; Watters, II, 204.
2. Edit de Bhabra, Senart, II, p. 208.
3. Anguttara, IV, p. 163-4.

un fait contesté à tort, établissent que le Bouddhisme est une foi : « Le ciel tombera avec la lune et les étoiles; la terre s'élèvera dans les cieux avec les montagnes et les forêts; les océans seront taris : mais les Bienheureux ne disent rien à faux[1]. » — Cependant, prenons-y garde, si on peut parfois affirmer quelque chose du Bouddhisme, il est rare qu'on ne puisse affirmer et démontrer le contraire.

Le Bouddha proclame l'autorité suprême de sa parole, mais il n'en fait pas moins appel à la raison, à l'expérience de ses auditeurs. Au cours de l'histoire, les bouddhistes sont des croyants, mais ils sont aussi des rationalistes.

« Il ne faut pas », dit le Maître dans un Sūtra allégué par un traité de logique, « accepter ma loi par respect; il faut d'abord l'éprouver comme l'or à la flamme[2]. » Çākyamuni fait assez souvent des miracles, — d'ailleurs plutôt saugrenus, — mais il n'est pas, pour employer ce barbarisme, « extrinséquiste » : « Les miracles peuvent, dit-il, exciter et fortifier les bons, mais ils demeurent sans effet sur les incroyants qui les attribuent à la magie[3]. » Il se vante de ne pas enseigner, comme font les brahmanes,

1. Divyāvadāna, p. 272.10.
2. Nyāyabindupūrvapakṣa, Tandjour, Mdo, vol. CXI, fol. 108 a.
3. E. Hardy, *Buddha*, p. 62. — Le véritable miracle est le « miracle de l'enseignement ».

en vertu du principe d'autorité : « ses déclarations sont accompagnées d'arguments[1] », son enseignement porte en soi-même sa démonstration. En fait, il ne se vante pas à tort. Dans la très grande majorité des Discours, nous avons affaire à un dialecticien, disons à un sophiste, plutôt qu'à un prophète. Çākyamuni raisonne avec ses disciples, avec les brahmanes, avec les adeptes ou les chefs des sectes rivales ; il procède le plus souvent par questions et par réduction à l'absurde ; il amène son interlocuteur où il veut sans imposer son opinion propre, — on n'a pas manqué de le comparer à Socrate ; il exige l'aveu formel d'une conviction spontanée : « Et maintenant, moines, que vous connaissez et pensez ainsi, irez-vous dire : nous honorons le Maître, et par respect pour le Maître nous disons ceci ou cela ? » — « Nous ne le ferons pas, Seigneur. » — « Ce que vous affirmerez, n'est-ce pas ce que vous avez vous-mêmes reconnu, vous-mêmes vu, vous-mêmes saisi ? » — « C'est cela même, Seigneur[2]. »

Comme le remarque excellemment M. H. Oldenberg, à qui nous empruntons cette citation avec beaucoup d'autres, « ce n'est pas le Boud-

1. Les brahmanes en tirent parti contre lui, Tantravārttika, p. 117 ; voir notre article, *Authority of the Buddhist Agamas*, J. R. A. S. 1902, p. 375.
2. Majjhima, I, p. 265.

dha qui délivre les hommes, mais il leur enseigne à se délivrer comme il s'est délivré lui-même. Ils acceptent sa prédication de la vérité, non parce qu'elle vient de lui, mais parce qu'éveillée par sa parole, une connaissance personnelle de ce dont il leur parle se lève à la lumière de leur esprit[1]. »

Et cependant, — ne renonçons pas au petit jeu des contradictions, si indispensable à l'intelligence du Bouddhisme, — le Maître a dit : « Si, tandis que le Bienheureux fait résonner dans les assemblées son rugissement de lion, quelqu'un ose penser ou dire : Gotama ne possède aucune vertu surhumaine, encore moins possède-t-il la vue de la vérité absolue ; sa loi est bâtie de dialectique, accompagnée de la recherche ou de l'expérience, faite d'intuition individuelle, — si quelqu'un ose penser ou parler ainsi et ne revient pas sur cette pensée ou sur cette parole, il sera précipité dans l'enfer[2]. »

***

Autre point. Si ce dialecticien, qui rugit parfois des menaces terribles contre les incrédules, possède une parfaite sécurité dans la controverse ou dans l'anathème, ce n'est pas seule-

1. Oldenberg-Foucher[2], p. 321.
2. Majjhima, I, p. 71. 20.

ment parce qu'il a conscience d'avoir des idées claires, — plût à Dieu qu'elles le fussent en effet! Si on se rend à ses démonstrations, ce n'est pas surtout parce qu'elles s'imposent du point de vue de l'expérience ou de la logique. L'enseignement du Bouddha, ne l'oublions pas, poursuit une fin exclusivement morale, le renoncement. Si le Maître sait, de science certaine, dire la vérité, c'est qu'il a reconnu par personnelle expérience l'efficacité de sa doctrine. Durant la nuit merveilleuse où il s'éleva de méditation en méditation et obtint l'illumination (*bodhi*) qui fait les Bouddhas, à mesure qu'il comprenait la douleur, sa cause, sa fin, le moyen de l'abolir, il constatait en lui-même l'abolition progressive du désir. La loi qu'il enseigne et la discipline qu'il prêche sont vraies, puisqu'elles sont efficaces, puisqu'elles l'ont lui-même purifié.

Et si les disciples croient, c'est parce qu'à leur tour ils constatent que Gotama est vraiment un « sans désir », un « délivré », un Bouddha. Quand il enseigne des doctrines « difficiles à voir, difficiles à pénétrer, supérieures à l'investigation », le Maître tire toute son autorité de son prestige moral. Il est parfaitement pur; personne, il le proclame orgueilleusement, ne peut le reprendre d'aucune faute[1]; il a visiblement triomphé de tous les principes d'affection,

1. Anguttara, IV, p. 82.

d'antipathie, de trouble intellectuel qui pourraient lui faire dire : « je sais », quand il ne sait pas, « je vois », quand il ne voit pas. Il réalise le type parfait de l'homme « exempt de passion » : donc sa parole est véridique. Sa loi l'a délivré des passions, donc elle est vraie et nous délivrera[1]. Aussi bien trouve-t-on, dans une source d'ailleurs suspecte, une définition fort étroite de l'omniscience du Bouddha : « Qu'il connaisse le nom de tous les insectes, peu importe ; il connaît les vérités de salut[2]. »

***

Nous touchons ici à un point délicat et important, à un de ces mouvements tournants qui dénaturent l'esprit d'une doctrine en respectant la lettre. — « Tout ce qu'a dit le Bouddha est bien dit. » Le Bouddha est le grand grenier où nous puiserons, les uns avec une corbeille, les autres avec les mains. La loi est démontrée par son évidence et son efficacité ; elle paraît d'autant plus indiscutable. Mais l'utilité et la vérité en soi qui caractérisent la parole de Çākyamuni

1. Majjhima, II, p. 173. — Nous savons, par le Nyāyabindu, que les écoles de logique ont examiné la valeur de cet argument : « le *vītarāga*, le sans-passions, est omniscient ».

2. Les brahmanes attribuent, à tort peut-être, cette définition aux bouddhistes, voir article cité p. 140, n. 1.

à l'exclusion de toute autre, peuvent devenir et sont devenues le critère de l'authenticité et la norme de l'exégèse. Nous rencontrons parfois des formules compréhensives, orthodoxes, celle-ci par exemple : « La bonne parole (*subhāṣita*), la parole du Bouddha (*buddhavacana*), c'est le témoignage transmis de maître à disciple jusqu'à nous, c'est le témoignage qui se trouve dans les Discours et dans le livre disciplinaire, et qui n'est pas en contradiction avec la vérité de salut[1]. » Mais souvent on néglige le point de vue traditionaliste : « La bonne parole possède quatre caractères : elle est bien dite et non pas mal dite; conforme au salut et non pas contraire au salut; agréable et non pas désagréable; vraie et non pas fausse[2] »; et, dans un ouvrage plus moderne, deutéro-canonique (Grand Véhicule) : « L'enseignement prêché par tous les Bouddhas se reconnaît à quatre caractères : il est revêtu d'utilité et non d'inutilité (ou de nuisance); conforme au salut et non pas contraire au salut; cause de l'abolition des passions et non pas de la croissance des passions; inspirant l'amour du *nirvāṇa* et non pas de l'existence... Quiconque enseigne ainsi, il faut le regarder comme un Bouddha, comme un Maître. Et pourquoi cela?

1. *Yac ca sūtre 'vatarati, vinaye saṃdrçyate, dharmatā*m *ca na vilomayati, tad buddhavacana*m *nānyad*... (Source citée, p. 137, n. 1).
2. Subhāsitasutta, dans Suttanipāta, p. 78.

Parce que tout ce qui est bien dit est parole du Bouddha[1]. »

C'est la formule même que le roi Açoka fit graver et que la tradition met sur les lèvres des moines pieux : « Le Bouddha seul enseigne la vérité »; mais ce n'est plus la même chose. N'est-ce pas tout juste le contraire? La parole du Bouddha est conforme à la vérité de salut; donc ce qui nous paraît vérité de salut est la parole du Bouddha.

Pour n'être pas aussi nettement avouée dans les textes du Petit Véhicule, cette tendance n'en est pas moins traditionnelle et orthodoxe, conforme à l'idée que nous nous sommes faite de l'enseignement primitif. Cet enseignement ne comporte pas un *darçana*, un système philosophique, mais surtout une méthode pour arriver au *nirvāṇa*, une thérapeutique du désir, cause unique de la souffrance. Le Bouddha, le grand médecin, emploie tour à tour, à titre de remèdes, diverses théories contradictoires sur la chose en soi, sur l'âme, sur le *nirvāṇa*. Il n'a pas nécessairement dit toute sa pensée sur ces points obscurs[2]; il ne s'est pas cru obligé à ne jamais la déformer : d'où la thèse du double enseignement, qui permit aux sectes bouddhiques, comme

1. Çikṣāsamuccaya, p. 15, Bodhicaryāvatārapañjikā ad IX, 43.
2. Il se vante cependant de ne pas faire comme les mauvais maîtres qui retiennent la vérité, Mahāparinibbāna, ii, 25 (Dīgha, II, p. 100).

elle permet aux exégètes contemporains, d'extraire du canon la métaphysique la plus utile ou la plus vraisemblable. (Et la distinction du double enseignement fraiera le chemin à la distinction, plus destructive encore, des deux vérités.) — D'autre part, toute thérapeutique est, par définition, utilitaire. Çākyamuni a défini d'une certaine façon le « chemin de la destruction du désir » ; mais il est évident que toutes les règles de vie, toutes les théories métaphysiques, toutes les extases qui affaiblissent le désir et dégoûtent de l'existence, sont bonnes : toutes elles rentrent dans le plan bouddhique, toutes sont conformes à la vérité du salut, et, par conséquent, dira-t-on, toutes ont été enseignées par le Bouddha.

On se demandera quel est le sens de tel ou de tel passage de l'Écriture. Il ne faut pas, de toute évidence, s'arrêter à la lettre, aux syllabes, comme font les gens qui ne savent que lire les textes et croient faire leur salut en bredouillant les Sūtras[1], en attendant qu'ils les fassent tourner dans des moulins à prières. Mal comprise, la loi tue, comme fait le serpent saisi maladroitement[2]. On doit pénétrer au fond et découvrir, non seulement le sens des mots, mais encore

1. Çikṣāsamuccaya, p. 64.10; Madhyamakavṛtti, p. 492.1; Lankāvatāra, p. 79.15.
2. Voir ci-dessus, p. 101.

l'intention du Maître. Sans doute, certaines précautions sont requises : il faut respecter la lettre.— C'est un péché d'accuser un prédicateur de ne pas plonger dans la loi du Bouddha par la connaissance littérale, de prendre certains passages à la lettre et d'interpréter librement les autres, de détruire un discours du Bouddha, une stance sacrée, au moyen d'un autre discours, d'une autre stance[1]. En effet, ces procédés de recherche sentent l'hétérodoxie, dont il ne faut soupçonner, dûment ou indûment, personne : le premier devoir du moine, nous le savons, est la non-discussion, la concorde ; pour ce qui regarde les conflits disciplinaires, le Bouddha dit en propres termes que les plus raisonnables doivent céder. — C'est donc un devoir de respecter la lettre, mais cependant le Bouddha lui-même a reconnu la nécessité de l'interprétation rationnelle de la Loi : il a dit qu'on doit s'en tenir au sens, non à la lettre ; bien plus, qu'on doit distinguer les textes du sens explicite, catégorique, parfait, et les textes du sens imparfait qui furent prononcés dans une intention déterminée[2].

1. Çikṣāsamuccaya, p. 96.

2. La distinction entre les sūtras *neyārtha* et *nītārtha* (= *vibhaktārtha*) (Madhyamakavṛtti, p. 41, n. 1) n'est pas, à ma connaissance, posée nettement dans le canon pāli. Pour Buddhaghoṣa, Kathāvatthu, p. 3 (Dīpavamsa). Voir Majjhima, II, 240 : « Les mots sont très peu de chose ; il ne faut pas, ô Moines, vous

Mais quel principe doit présider à ce départ? Le contexte et la tradition, sans doute, ne sont pas sans importance[1]; cependant la norme de la vérité n'est pas l'autorité d'une personne quelconque, mais le *dharma*, la loi, le bien, la vérité de salut, ou, d'après une autre source, la convenance logique, la raison. « Il ne faut pas », dit un traité du Grand Véhicule qui exprime un sentiment ancien, « s'en rapporter à l'opinion de quelqu'un en disant : voici l'opinion d'un presbytre (*sthavira*), du Bouddha, de la Communauté; il ne faut pas abandonner la vérité en soi; il faut demeurer autonome[2]. »

Non pas, cela va de soi, dans ce sens que nous aurions le droit de substituer des vues personnelles aux doctrines de la Communauté, à l'enseignement du Bouddha. Ce serait, non seulement tomber dans l'hérésie, — qui n'est pas ce que nous pourrions appeler un péché mortel, — mais encore commettre le crime bien plus grave de schisme, le crime de Devadatta, le cousin du Bouddha, et qu'on lui reproche

disputer pour ces petites choses. » — Des passages comme Saṃyutta, IV, 400, dénoncent l'enseignement « intentionel », accommodé aux besoins de l'auditeur (*saṃdhāyavacana*).

1. C'est pour cela qu'on distingue ce que le Bouddha a dit en propres termes et ce qu'il enseigne par le contexte (*kanthatas*, *arthatas*).

2. Bodhisattvabhūmi, I, xvii. — Comparer les excellentes pages de M. Oltramare, *Théosophie brahmanique*, I, p. 157, sur le problème exégétique dans le Vedānta.

aussi vivement que ses tentatives d'assassinat sur la personne de son maître ! Ce serait s'attirer la réponse que fit le Bouddha à un moine sceptique : « Avec ses pensées dominées par le désir, pense-t-il pouvoir surpasser la doctrine du Maître[1] ? » — Non, s'il faut être autonome, s'il faut s'attacher à la vérité de salut et non à la parole pharisaïquement comprise, c'est parce qu'il faut faire un choix parmi les textes contradictoires. Et ce choix, de fait, apparaîtra comme imposé par la tradition et par le Bouddha lui-même. Tantôt on se réclamera du maître immédiat et de la série ininterrompue des maîtres et des disciples ; tantôt d'un saint dont le Bouddha a prophétisé la mission.

Bien plus, il y a des déclarations scripturaires pour infirmer l'autorité ou même contester l'authenticité d'une partie des livres : « Il y a, dit le Bouddha, des gens qui écoutent religieusement et acceptent des textes composés par des poètes, poétiques, littéraires, exotériques, promulgués par les disciples... et qui laissent disparaître les textes promulgués par le Bouddha, profonds, de sens profond, surnaturels, consacrés à la doctrine du vide (ou du néant)[2]. » Il va sans dire que les partisans des livres littéraires et exotériques, ennemis du vide ou du

1. Saṃyutta, III, p. 103. — Oldenberg-Foucher[2], p. 258.
2. Saṃyutta, II, p. 267.

néant, affirmeront que des déclarations de ce genre sont apocryphes. Par le fait, on rencontre rarement dans la littérature de polémique le grief d'interpolation, mais c'est sans doute pour cette raison qu'un argument ne vaut pas quand il n'est pas admis par l'antagoniste. La controverse porte le plus souvent sur des textes non contestés, et on prend la peine, à l'occasion, de le faire remarquer.

*
* *

L'autonomie du fidèle doit s'entendre encore dans un autre sens. Il arrive que les textes exaltent la foi, — et, parmi les saints, la scolastique distingue « ceux qui sont délivrés par la foi[1] », — mais l'adhésion purement dévote à la parole sacrée est considérée, en général et à bon droit, comme insuffisante. Pour que la vérité soit « nôtre », pour qu'elle agisse en nous, il faut, d'après les bouddhistes, une conviction libre, réfléchie, ne reposant pas sur autrui. Encore l'adhésion purement intellectuelle est-elle impuissante à réaliser la sainteté. En termes techniques, le véritable « recours », le véritable moyen n'est pas le *vijñāna*, connaissance discursive et intellectuelle, mais le *jñāna* ou intuition. Non pas que l'intuition découvre des

1. Aṅguttara, I, p. 118; Puggalapaññatti, iii, 3.

vérités nouvelles ou des aspects de la vérité qui échappent à la foi et à la réflexion[1], mais parce que le but poursuivi est essentiellement d'ordre pratique. A comprendre le dogme de la douleur sous ses quatre formes, on reconnaît la fausseté des notions vulgaires, on distingue le transitoire et le permanent, le douloureux et le non-douloureux; mais on ne détruit pas le désir des choses périssables; encore moins fait-on disparaître de l'esprit les notions dont on a reconnu l'inexactitude. Or ce qu'il faut réaliser, c'est un sentiment profond et efficace de l'impureté du corps, de l'inexistence du « moi », du néant universel, etc., tel qu'on n'aperçoive plus, par exemple, dans une femme, qu'un squelette revêtu de chair, une magie créée par le désir; tel que la pensée devienne étrangère à toute passion, à toute complaisance, à toute antipathie. Ce n'est pas assez d'éteindre la soif des choses sensibles, il faut encore abolir la soif de la non-existence, engendrée par le dégoût, et la soif de l'existence, la plus tenace de toutes. Et, pour supprimer la soif, il faut déraciner l'idée même de plaisir et d'existence. La connaissance théorique n'est ici, nécessairement, qu'un prélimi-

1. Ceci n'est pas de tout point exact. Le *vijñāna* ne connaît que le général, le concept; le *jñāna* atteint l'individu : son domaine, dans l'ordre religieux, est à proprement parler la réalité indicible, la « vacuité ». (Voir *Madhyamakavrtti*, p. 43, n. 5 et additions.)

naire : comme elle détruit les vues erronées sur le moi et sur la douleur, elle constitue ce qu'on appelle «l'entrée dans le courant» ou conversion. Mais tout progrès ultérieur jusqu'aux sommets de la sainteté (qualité d'*arhat*) réclame des exercices répétés de méditation, les « absorptions », les « extases », les « concentrations », (*samādhi*, *dhyāna*, *samāpatti*), en un mot la discipline stricte et technique qu'on appelle le Yoga ou « ascèse ». Tantôt on s'attache à régler la respiration, système d'hypnose fort ancien dans l'Inde et point bouddhique d'origine; tantôt on contemple de l'eau dans un vase rond, un morceau d'étoffe rouge ou verte, l'infinité de l'espace par un trou percé dans le toit, et la pensée s'absorbe tout entière dans ces divers objets. Ces exercices accroissent la virtuosité du néophyte. Mais sa vraie et meilleure occupation est de conquérir et de traverser huit états successifs de recueillement au cours desquels la pensée se vide peu à peu de son contenu et de ses catégories : désir, péché, distractions, réflexion et discursion, joie, bien-être. Dépassant les notions de l'ordre de la matière, rejetant les notions de contact, négligeant les notions de différence, l'ascète s'absorbe dans la méditation de l'infinité de l'étendue vide, puis dans celle de l'infinité de la connaissance sans contenu, puis dans celle de l'universel néant. Il arrive enfin dans le domaine

de l'absence de notion et de non-notion. Alors, soit directement, soit par étapes, le bouddhiste revient, au temps fixé d'avance, à la vie normale. A chacune de ces diverses méditations correspondent des cieux peuplés des dieux qui les ont pratiquées ici-bas alors qu'ils étaient de simples mortels. Il faut tous ces exercices combinés et répétés pour faire un saint.



Les observations qui précèdent indiquent, croyons-nous, les causes multiples qui favorisèrent, au sein des communautés les plus conservatrices, les progrès ou les déformations spéculatives. Bien que la doctrine bouddhique ait été révélée par un être omniscient, bien qu'elle soit une foi scripturaire reposant sur une tradition unanimement reçue pour authentique, elle place le libre examen et l'intuition au-dessus du témoignage immédiat des livres; d'autre part, cette doctrine est surtout vraie parce qu'elle est efficace contre le désir; enfin, on l'a souvent envisagée comme une préparation aux extases qui ouvrent les portes du *nirvāṇa*, extases où l'élément rationnel est réduit à un minimum. Subordonnée à la dialectique, aux préoccupations d'ordre moral et mystique, rien d'étonnant qu'elle

se soit radicalement transformée. — D'autant plus que l'attitude du Maître, dans les questions d'ordre spéculatif, ne laisse pas d'être ambiguë. Si solidement raisonné que puisse être son « pragmatisme », il présente, à n'en pas douter, les faiblesses de tout pragmatisme aggravées par le caractère antinomique des deux thèses cardinales, la transmigration et l'impermanence.

Nous croyons que la loi du Bouddha fut vraiment ce qu'elle prétend être, une doctrine tout entière parfumée par l'idée de la délivrance, et prohibant l'investigation philosophique. La convenance au but suprême, renoncement ou délivrance, — c'est la même chose, — est le principe souverain de l'enseignement de Çākyamuni. Mais l'exégèse, libre dans ses démarches, ne manquera pas d'altérer l'équilibre de cet enseignement en y introduisant la préoccupation de la vérité en soi. Le bouddhiste se demandera, comme l'orientaliste se le demande, quelle est la pensée de derrière la tête du Maître infaillible. Quand a-t-il parlé suivant l'apparence, quand suivant la réalité ? lorsqu'il nie ou lorsqu'il affirme le moi? D'ailleurs, et ici les bouddhistes et les exégètes modernes sont assurés de connaître son intime conviction, le Bouddha a enseigné le caractère transitoire du moi psychologique et la rétribution des actes dans cette vie ou dans une vie à venir : comment ces théorèmes se doivent-

ils entendre? Les docteurs auront à prendre parti pour ou contre l'existence d'un « moi » transcendant, et, s'ils la nient, à expliquer la rétribution de l'acte.— Mais, dira-t-on, ne pouvaient-ils pas s'en tenir à l'empirisme dont le Maître s'était contenté ? Ce qui rend vraisemblable, à notre avis, l'authenticité des textes sur lesquels repose notre conception de l'enseignement primitif, transmigration et impermanence couronnées d'agnosticisme métaphysique, c'est le fait que toute école, par la raison même qu'elle est une école, sera incapable de s'enfermer dans cet agnosticisme. Le Maître, par un effort de bon sens et en réaction contre la tendance de son époque, a défini les vérités nécessaires ; il s'est refusé à livrer le « moi », le *nirvāṇa* et l'acte, à l'examen philosophique, examen incompatible avec le renoncement moral et intellectuel. Mais ses disciples, sans exception, croiront indispensables au salut les théorèmes sur la chose en soi qu'il déclarait incompatibles avec le salut. Cependant, les écoles seront assez ingénieuses pour construire un « chemin du milieu » avec les thèses les plus extrêmes ; malgré leurs témérités doctrinales, elles resteront « orthodoxes », elles offriront d'abord et surtout à leurs adeptes une méthode de *nirvāṇa* par l'abolition du désir et de la pensée.

II

Pudgalavādins ou Personnalistes

A négliger de nombreuses questions qui sont de grande importance dogmatique et religieuse, — le problème de l'impeccabilité du saint, par exemple, — mais dont l'examen nous entraînerait beaucoup trop loin, tout porte à croire que les anciennes fraternités se divisèrent en deux partis, *pudgalavādins*, « ceux qui affirment le *pudgala* », — on peut traduire « personnalistes », bien que le terme *pudgala* n'en dise pas autant que le terme « personne », — et *skandhavādins*, philosophes qui nient le *pudgala* et expliquent la personnalité humaine par la juxtaposition et la combinaison de divers facteurs appelés *skandhas*. Nous nous occuperons d'abord des premiers.

On est, jusqu'ici, très mal documenté sur leur compte. A part les textes protocanoniques, les Discours qui se prêtent souvent à diverses interprétations, tous les livres qui nous ont été conservés appartiennent, ainsi qu'il a été dit, aux écoles qui font de la négation de l'individu ou de la personne la pierre de touche de l'orthodoxie. C'est même, pour beaucoup d'auteurs bouddhistes ou occidentaux, une question de savoir si les personnalistes sont des boud-

dhistes. Communément on les regarde comme des « étrangers qui se glissent dans la Communauté », comme des « étrangers du dedans[1] ». Mais, de fait, les Anciens de langue pâlie et les Modernes de langue sanscrite[2] n'arrêtent pas de polémiser contre ces hérétiques, et nous savons par divers catalogues concordants qu'ils dominèrent dans plusieurs sectes régionales ou autres, issues de la branche des Presbytres[3]. Il faut donc regarder la théorie du moi comme ancienne et trop importante pour qu'on puisse la passer sous silence, ainsi que c'est l'habitude des historiens.

Le Bouddhisme avec un moi permanent (*pudgalavāda*) correspond à une conception qui a dû être très répandue. Il met au premier plan les éléments les plus humains, je dirai même les plus raisonnables de la religion : la loi de la rétribution de l'acte repose sur une base inébranlable. Il n'est pas d'ailleurs inconciliable avec le « nihilisme » du canon ; car la formule « tout est transitoire, tout est vide, rien n'existe en soi », n'accuse le caractère périssable et la

1. Voir Wassilieff, p. 57 (63) et 270 (297) ; Walleser, *Philosophische Grundlage*, p. 136. — Buddhaghoṣa est moins exclusif, Commentaire du Kathāvatthu, p. 8 : Ke pana puggalavādino 'ti. Sāsane Vajjiputtakā c'eva Sammitiyā ca bahiddhā ca bahū aññatitthiyā.

2. Kathāvatthu, Milinda, Abhidharmakoça, Madhyamaka.

3. Kathāvatthu, Vasumitra et Bhavya. — Dans Madhyamakavṛtti, les Sāṃmitīyas paraissent résumer tout le Petit Véhicule.

vanité du monde visible que pour exalter l'invisible et immobile *nirvāṇa*, — ou, du moins, on peut l'entendre ainsi [1]. Et le Bouddhisme, défini de la sorte, satisfait à cette exigence scripturaire que la Bonne Loi n'est pas une *dṛṣṭi*, une spéculation, car on ne peut regarder comme données strictement spéculatives ni la transmigration, qui est pour les Hindous un fait d'expérience, ni le séjour définitif réservé aux saints, que postulent sans exception les disciplines religieuses de l'Inde en dehors de toute idée d'annihilation.

Mais nous avons signalé le danger des raisonnements *a priori*. M. Rhys Davids affirme que le Bouddha a fermé toutes les issues par où on pourrait introduire dans sa Loi le concept animiste et payen de l'âme [2]. Et encore, si nous contestions, à l'aide de citations canoniques, ce verdict trop absolu, M. Rhys Davids nous dira que nous tirons parti d'expressions détournées de leur sens profond, de vues non systématiques, d'un état d'esprit qui a pu être répandu, mais qui ne fut ni réfléchi, ni promu, en aucune manière, à la dignité d'orthodoxie. En d'autres termes, nous rencontrerons l'objection que les Pères du soi-disant concile de Patna, partisans

1. Voir Senart, *Origines*, p. 36.
2. Voir ci-dessus, p. 82.

de la « distinction » (*vibhajyavādins*)[1] opposent aux « personnalistes » : Vous prenez à la lettre des textes sans valeur doctrinale ; vous ne distinguez pas ce que le Bouddha a dit suivant la vérité et suivant l'apparence. — Il faut donc établir que les partisans du moi se groupent dans une école aussi avertie, aussi dialectique, aussi orthodoxe que peuvent être les écoles qui nient le moi.

Nous savons, par les ouvrages de polémique[2], que les *pudgalavādins* s'appuient sur divers textes canoniques, sur ceux notamment où figure le mot *pudgala*, d'où ils ont tiré leur nom. Le Bouddha s'en sert en toute occasion : « Il y a quatre espèces de *pudgalas*, ceux qui font ceci, ceux qui font cela... » « Soit un *pudgala* qui a obtenu tel ou tel degré de méditation... » « Certains *pudgalas* réalisent le *nirvāṇa* dès cette vie, d'autres plus tard... » Nous pourrions traduire : « Il y a des gens qui... », car le terme semble n'avoir qu'une médiocre portée métaphysique. Mais l'école s'autorise d'une définition en forme que nous avons déjà rencontrée : « Je vous expliquerai, ô moines, le fardeau, le porteur du fardeau.... » Par fardeau, il faut entendre tous

1. Voir Kathāvatthu, v, 6, où sont distinguées les deux vérités. D'autres distinctions (*vibhāga*) portent sur la valeur des termes scripturaires. — Voir ci-dessous, p. 251, n. 1.

2. Commentaire du Kathāvatthu, Bodhicaryāvatāra, ix, 73, ad finem, Abhidharmakoçavyākyā, ad finem.

les éléments de l'individualité, matière, sensation, pensée, etc. ; par porteur du fardeau, l'individu, le *pudgala*, comme qui dirait l'hypostase qui supporte et ramène à l'unité tous ces éléments[1]. — On remarque aussi que le Bouddha emploie le mot *ātman*, âme, moi : « Il y a quatre espèces de gens ou de *pudgalas* : celui qui s'applique au bien d'autrui et non à celui du « moi », celui qui s'applique au bien du « moi » et non à celui d'autrui[2]... » Et ailleurs : « Le moi, l'âme est le protecteur du moi ; quel autre protecteur pourrait-il avoir ? Le moi est le témoin du moi, de ce qu'il fait de bien et de mal. » Mais, répliquera-t-on, ce moi, cet *ātman* n'est pas distinct de la pensée, de cet élément (*skandha*) sans cesse renouvelé qui s'appelle la pensée, car le Bouddha a dit : « Il est bon de se dompter soi-même, de dompter le moi...; la pensée domptée, c'est le bonheur[3]. » A merveille ! Mais cette pensée qu'il faut dompter, qui doit se dompter, n'est-elle pas l'essence de la personne, le germe qui transmigre ? Le Bouddha affirme en effet que le *vijñāna*, c'est-à-dire l'esprit, descend dans la matrice pour y former l'embryon[4].

1. Voir ci-dessus, p. 83, et *Dogmatique bouddhique*, I, 34 (J. As. 1902, II, p. 260).
2. Anguttara, II, p. 95 ; Puggalapaññatti, p. 54 ; Commentaire du Kathāvatthu, p. 8.
3. *Dogmatique bouddhique*, I, p. 30.
4. *Ibid.*, pp. 29 et 66.

Les « personnalistes » tirent surtout argument de la rétribution de l'acte dans une vie à venir : si celui qui se réincarne n'est pas le même que celui qui meurt, il s'ensuit que l'acte périt pour celui qui l'a accompli, et que le fruit est mangé par celui qui ne l'a pas semé. Double injustice, double impossibilité. Il y eut des docteurs assez raisonnables pour ne pas entendre ce que peut bien être une vie future qui n'est pas la vie future d'une âme.

Mais, s'il existe un moi, il faut concevoir le *nirvāṇa* comme un mode quelconque d'existence. *Nirvāṇa*, de fait, ne signifie « extinction » que par une sorte de jeu de mots; ce terme, brahmanique d'origine, évoque surtout l'idée de calme et de bien suprême; les textes le glosent par *naiḥçreyasa* : « ce qui est le meilleur »; les bouddhistes de tous les temps et de toutes les écoles parlent sans réserve du bonheur du *nirvāṇa*. Nous nous sommes expliqués là-dessus, mais on notera que les « personnalistes » tirent parti des déclarations agnostiques et, notamment, de la négation dite à quatre branches : « C'est une hérésie de croire que le Bouddha existe dans le *nirvāṇa*, qu'il n'existe pas, qu'il existe à la fois et n'existe pas, qu'il est étranger à l'existence et à la non-existence. » L'exégèse occidentale interprète ce charabia dans ce sens que la question du *nirvāṇa* est interdite;

mais les « personnalistes » affectent d'y voir la confirmation de leur ontologisme : « Si le Bouddha », leur fait dire Nāgārjuna, « a condamné l'hypothèse de la non-existence dans le *nirvaṇa*, c'est donc que le *nirvāṇa* est existence [1] ! »

Cependant, parmi les quatre groupes de déclarations agnostiques, il en est un, celui relatif au « moi », où la négation ne présente que deux branches : « Il est faux que l'âme (*jīva*) et le corps (*çarīra*) soient identiques, il est faux qu'ils soient différents[2]. » Le même principe est, comme nous avons vu, développé sous de

1. Akutobhaya, Commentaire du Madhyamaka, ad xxii, 13.

2. J'ai essayé (Hastings, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, *sub voc.* Agnosticism) de débrouiller le catalogue des « questions réservées », lequel, d'après Candrakīrti, est commun à tous les canons bouddhiques (Madhyamakāvatāra, vi, 129). Le premier groupe, sur la survie du Tathāgata, s'entend aisément (voir ci-dessus, p. 91). Le second et le troisième, sur l'infinité et l'éternité du monde (le monde est infini, n'est pas infini, est infini et non infini...), doivent, d'après le Brahmajāla, être interprétés au point de vue cosmologique ; pour la scolastique, il s'agit des « moi » ou des « ego » humains, infinis s'ils existent depuis toujours, éternels s'ils doivent toujours exister. Le quatrième groupe, disons-nous, ne pose, pour les rapports du *jīva* et du *çarīra*, que deux alternatives, identité ou différence, ignorant les hypothèses : identité et différence, ni identité ni différence. Par *jīva*, il faut entendre le « principe vital », dont les phénoménalistes se passent par l'invention du *jīvitendriya*, le « sens » ou organe vital. *Çarīra* signifie tout uniment le corps. Il paraît donc que cette « question réservée » est indépendante de la théorie des *skandhas*. Plus tard on traduit *jīva* = *pudgala*, *çarīra* = les cinq *skandhas*, et les « personnalistes » argumentent : « Si *pudgala* n'était qu'une manière de parler inexacte pour les cinq *skandhas* , le Bienheureux n'aurait pas dit que l'âme (*jīva*) n'est pas la même chose que le corps. »

multiples aspects : « Celui qui accomplit l'acte et celui qui mange le fruit de l'acte, celui qui sent et la sensation, ne sont ni la même chose ni des choses différentes [1]. » On peut résumer ces divers aphorismes dans une proposition générale : « Le porteur du fardeau n'est ni identique au fardeau, ni différent du fardeau ; le *pudgala*, l'individu ou la substance, n'est pas identique aux *skandhas*, c'est-à-dire au corps et à la pensée, aux phénomènes matériels ou spirituels, soit isolés, soit réunis ; il n'en est pas différent », proposition dont l'orthodoxie me paraît irréprochable. La contradiction ou l'antinomie peut être réduite par deux méthodes au moins ; nous verrons celle des « négateurs du moi » ; celle des personnalistes est très judicieuse : « Les rapports du *pudgala* avec les *skandhas* sont, disent-ils, indicibles (*avācya*). » C'est à cette thèse que s'arrêtent les Sāṃmitīyas contre lesquels polémisent les docteurs du Grand Véhicule [2]. Elle constitue un chemin d'entre-deux, car elle évite les extrêmes, soit des phénomènes sans hypostase, soit une hypostase permanente, un moi transcendant à la manière des brahmanes.

1. Voir ci-dessus, p. 85.

2. Du moins l'école Mādhyamika ; voir Madhyamakavṛtti, p. 64, n. 3, p. 283, n. 4 ; Madhyamakāvatāra, vi, 146, Bhavya, fol. 185 a. — Vasubandhu critique aussi le *pudgala avaktavya* (Ms. Burn 473) des Vātsīputrīyas Sāmmitīyas.

Nous croyons que les deux extrêmes, dans la pensée du Maître, étaient, en général, l'affirmation ou la négation dans l'ordre métaphysique ; que sa voie moyenne était la condamnation de toute théorie de la chose en soi. Les *pudgalavādins* ont élaboré un système, mais un système qui s'accommode de la tradition. Si mal connu qu'il nous soit, il n'est pas sans intérêt doctrinal et sans portée historique. On pouvait être bon bouddhiste et croire au « moi ».

III

Skandhavādins ou Phénoménalistes

Tel n'est pas l'avis de l'école à laquelle appartient le canon, l'école des *skandhavādins*, que nous appellerons « phénoménalistes ». Cette désignation, qui s'impose à défaut d'une moins mauvaise, présente de réels inconvénients, car elle confère à des vues empiriques et confuses une précision qui leur fit défaut. Les vrais phénoménalistes du Bouddhisme sont les *kṣaṇikavādins*, les « partisans de la momentanéité », dont nous parlerons plus loin[1].

1. Voir ci-dessous p. 178. Il va sans dire que la thèse phénoménaliste est, mieux qu'en germe, dans la doctrine des *skandhas*. Souvent on se place à un point de vue tout empirique : c'est ainsi qu'on parle de l'élément intellect (*mano°*, *vijñānadhātu)*; mais, ailleurs, on explique l'origine de telle ou telle connaissance particulière par le concours des causes.

Les *skandhas* ne sont pas des phénomènes, des apparitions momentanées et interdépendantes, ce sont des « épaules » ou « épaulements », des « troncs », des « masses » soit matérielles (les cinq grands éléments), soit spirituelles (sensations, notions, jugements, volitions), qui se soutiennent les unes les autres, comme les piquets d'une tente, pour constituer le « nom et matière », l'esprit et le corps, ce complexe que les ignorants considèrent comme l'objet individuel de l'idée de moi, ou sous lequel ils prétendent découvrir une substance permanente. Les *skandhavādins* peuvent cependant être nommés « phénoménalistes », puisqu'ils nient tout être transcendant ; le grec « stoicheiôtês » conviendrait peut-être, car les *skandhas* sont les composants du moi, et d'ailleurs on considère l'intellect (*vijñāna*) comme un élément (*dhātu*) au même titre que la terre, l'eau, le feu, le vent et l'espace.

Les phénoménalistes, disons-nous, déforment l'enseignement primitif dans un sens diamétralement opposé à celui des personnalistes. A force de raffinement scolastique, ils réussissent à concilier la négation du moi avec la transmigration et la rétribution de l'acte ; ils se jouent dans le réseau des aphorismes agnostiques ; ils évitent la contradiction, sinon dans la pensée, du moins dans les termes.

Le système de l'inexistence d'un moi (*nairātmya*), de la non-individualité (*pudgalaçūnyatā*), de l'existence des seuls *skandhas* (*skandhavāda*), encore qu'il soit devenu l'héritage commun du plus grand nombre des sectes et qu'il ait, en effet, des attaches scripturaires très solides, a été, croyons-nous, créé par une des branches de l'école dite des Presbytres (*sthaviravāda*). Il est supposé ou explicitement formulé dans les traités d'Abhidharma, « explication approfondie de la doctrine », considérés sinon comme l'œuvre personnelle du Bouddha du moins comme l'expression sacrée de sa pensée. On les attribue soit à des disciples immédiats, soit à des saints prédestinés à la défense et à la restauration de l'orthodoxie. Ils forment la « troisième corbeille » de la Loi, aussi vénérable que les corbeilles de la discipline et des discours. Mais, en fait, deux sectes seulement, la secte des Vibhajjavādins, de langue pâlie, et la secte sanscrite des Sarvāstivādins, d'ailleurs en conflit sur des points de détail, possèdent des traités d'Abhidharma qui constituent deux collections entièrement distinctes. La seconde doit avoir été fixée au concile de Kaniṣka, le conquérant barbare de l'Inde du nord-ouest : on ne se trompera pas trop en parlant du premier siècle de l'ère chrétienne. Quant à la collection pâlie, elle se réclame du concile de Pâtaliputra, sous Açoka-le-Pieux.

Quoi qu'il en soit de cette chronologie, les Discours, beaucoup plus vieux que les Traités, apportent en faveur de l'école phénoménaliste un faisceau imposant de témoignages formels. Nous avons dit qu'il est impossible ou prématuré d'aborder la critique interne des diverses collections réunies dans la corbeille des Discours; ce sera la besogne du xx[e] siècle, si le Bouddhisme continue à intéresser l'Occident. Notons seulement que des recueils comme le Saṃyuttanikāya, « collection combinée ou arrangée », comme l'Anguttaranikāya, « collection par ordre numérique des énumérations techniques », sont déjà de l'Abhidharma, de « l'explication approfondie de la doctrine ». Ils peuvent être, ils sont anciens; mais ils se prêtent à des remaniements et à des additions. Nous savons, d'ailleurs, par le témoignage des docteurs du Grand Véhicule et par la controverse des Vaibhāṣikas et Sautrāntikas, par la découverte de quelques fragments du canon sanscrit, que le canon pâli ne représente pas une vulgate généralement admise, tant s'en faut[1].

1. Le commentateur de Bodhicaryāvatāra (voir ix, 44) observe que les écoles du Petit Véhicule ne s'entendent ni en Vinaya, ni en Sūtra, ni en Abhidharma. — L'Abhidharmakoçavyākhyā assure que « beaucoup de Sūtras ont disparu, la tradition du Chœur fondamental étant tombée (*mūlasaṃgīti-bhraṃçāt*) ». « L'A*n*guttaranikāya contenait jadis les groupes jusqu'à la série de

Mais il est impossible ou imprudent de faire un tri parmi les Discours. Confessons donc qu'ils enseignent le phénoménalisme le plus radical et le plus conscient. Le Bouddha affirme que les cinq *skandhas*, corps, sensations, notions, intelligence et volitions, sont transitoires et, par conséquent, n'entretiennent aucune relation imaginable avec un « moi » ; que, d'ailleurs, il n'y a rien dans l'homme que les cinq *skandhas*, car, s'il y existait quelque autre principe, ce principe tomberait sous l'observation.

Les religieuses elles-mêmes, — et on sait que les bouddhistes sont convaincus de la stupidité des femmes : elles passent leur vie à cuire le riz et, cependant, pour savoir quand le riz est cuit, il faut qu'elles écrasent le grain avec deux doigts ; c'est pourquoi on dit qu'elles ont deux doigts d'intelligence ou l'intelligence des deux doigts[1], — les religieuses même, malgré la faiblesse d'esprit propre à leur sexe, savent très bien que l'être individuel et personnel, support des phénomènes, n'est qu'un être de raison. Le

cent ; maintenant il s'arrête à celle de dix » (canon pāli : onze). — Les diverses sectes ont diverses « lectures » (*nikāyāntarapāṭhavacanāt*). Il y a des sūtras apocryphes (*adhyāropita*), tous ceux qui nient le pudgala (Abhidharmakoça, Ms. Burn, 474 a). — Voir Minayeff, pp. 225, 227.

1. Therīgāthā, 60 ; Mahāvastu, III, 391.19 ; Windisch, *Māra und Buddha*, p. 136. — Les femmes jouent cependant un grand rôle dans la primitive communauté, voir Car. Foley, *Women leaders of the Buddhist reformation*.

moi psychologique n'a pas d'unité. La notion d'unité (*aikya*), soit substantielle soit accidentelle (*piṇḍa*), d'âme ou principe vital (*ātman*, *jīva*), d'individu permanent (*pudgala*), constitue à proprement parler l'ignorance (*avidyā*). Le terme même de *sattva*, le plus anodin de tous et qui appartient à la langue usuelle, — on peut le traduire « créature » ou « être vivant », — est proscrit par la scolastique. Māra le Mauvais apparut à une religieuse nommée Vajirā, « Diamant », et lui demanda : « Par quoi est constitué l'être vivant? Par qui est-il fait? Où l'être est-il né? Où est-il anéanti? » La religieuse de répliquer : « Qu'entends-tu désigner par ce mot « être vivant »? Quelle hérésie! Ce n'est qu'un faisceau de composés et il ne s'y trouve pas d'être vivant; de même qu'on appelle char les parties du char réunies, de même on s'imagine qu'il y a un être vivant là où sont les *skandhas*. C'est la douleur qui est produite ou qui dure; rien n'est produit que la douleur, rien n'est anéanti que la douleur : il n'y a pas de réalité sous-jacente qui la supporte[1]. »

Cette comparaison du char et du moi a fait fortune. Elle est développée avec une sorte de brio dans un curieux ouvrage qui relate les conversations de Nāgasena, docteur suscité pour la destruction des hérésies, et du roi grec

1. Saṃyutta, I, 135; Windisch, 147; Oldenberg-Foucher², p. 256.

Ménandre, en pâli Milinda, un des successeurs d'Alexandre en Extrême-Orient. « Comment t'appelle-t-on ? » demande le roi. — « On m'appelle Nāgasena », répond le sage ; « mais ce sont les père et mère qui donnent le nom, Nāgasena, Sūrasena ou Vīrasena, et ce qu'on appelle Nāgasena, ce n'est qu'un nom, une désignation, une manière de dire, un pur mot : il n'y existe pas, on ne peut y découvrir une personne, un moi. » — « Comment ! » s'écrie le roi, « mais s'il n'existe pas de personne, qui jouit des biens de ce monde ? qui vit dans le renoncement ? qui atteint le *nirvāṇa ?* qui ment ? qui commet les cinq péchés mortels ? Il n'y a plus ni bien, ni mal ; et si quelqu'un te tuait, il ne commettrait pas un meurtre ! » — La même objection se rencontre partout : « Quel moi pourront atteindre des actions qui ne sont pas faites par un moi ? » se demandait un moine que le Bouddha traita de fou, d'ignorant et de convoiteux[1]. — Nāgasena répond avec plus de politesse : « Tu es un grand roi et habitué à la vie facile ; puis-je te demander si tu es venu à pied ou en char ? » — « Je ne vais pas à pied, maître, je suis venu en char. » — « Fort bien, explique-moi donc ce que c'est qu'un char ! Le char, est-ce le timon ? est-ce les roues, le coffre, le joug ? est-ce l'ensemble de ces organes ? est-ce quelque chose

1. Saṃyutta, III, p. 103 ; Oldenberg[5], p. 305.

en dehors de ces organes? « Char », ce n'est qu'un mot vide; il n'y a pas de char et tu mens en disant que tu es venu en char[1] ! »

Le livre de Milinda ne fait pas partie des Écritures, mais on peut soutenir que l'opinion de Nāgasena ne marque pas un progrès sur la dogmatique du canon. Nous connaissons en effet, à côté des textes où sont condamnées toutes les hypothèses relatives à la survie du Bouddha, un texte non moins formel qui nie l'existence du Bouddha vivant.

Certain moine, nommé Yamaka, s'imaginait que le saint, Bouddha ou fidèle ordinaire, la personne (*pudgala*) qu'on appelle un saint, n'existe plus après la mort. Doctrine hérétique, comme Çāriputra, le sage disciple, le lui fait entendre : « Penses-tu », demande-t-il, « que le Bouddha, l'actuel et vivant Bouddha, soit corps, sensation, pensée? » — hypothèse inadmissible puisque les *skandhas* sont multiples et transitoires. « Penses-tu que le Bouddha soit dans le corps, la sensation ou la pensée, ou que, inversement, le corps, la sensation et la pensée soient dans le Bouddha? Penses-tu, enfin, que le Bouddha soit en dehors du corps, de la sensation et de la pensée? » Yamaka est contraint de nier toutes les relations concevables

1. Voir Oldenberg-Foucher[2], p. 254. La comparaison du char, dans Madhyamakāvatāra, vi, 135.

entre le Bouddha et les formes visibles par lesquelles se manifesterait le Bouddha. Et Çāriputra : « Donc, mon ami, même maintenant, tu ne perçois pas le Bouddha comme existant réellement, vraiment[1]. » Or, si le Bouddha n'existe pas, peut-on dire qu'il périsse à la mort ? Pour périr il faut exister. Bouddha, comme Nāgasena, n'est qu'un nom sans objet, une désignation indûment appliquée à des formes multiples et transitoires.

Les passages parallèles sont nombreux. — Un jour que le Maître expliquait les quatre aliments, — à savoir l'aliment qu'on avale par

1. Saṃyutta, III, 109 et IV, 380. Voir Oldenberg-Foucher[2], p. 279. — Les mots que je traduis librement : « Tu ne perçois rien de réel, de vrai, qui soit un Bouddha », sont rendus par M. Olbenberg : « So ist... der Vollendete fur dich nicht in Wahreit und Wesenhaftigkeit zu erfassen » (Buddha[5], p. 330). M. Oldenberg a contesté l'interprétation que j'avais proposée de ce passage (J. As. 1902, II, p. 246) et que je crois devoir maintenir malgré la remarque très juste que « l'ancienne croyance bouddhique doit être examinée en soi et comprise par soi, sans faire intervenir la dogmatique du Bouddhisme postérieur ». Mais la question est précisément de savoir si le texte en cause, comme celui qui suit dans le Saṃyutta (III, p. 116), comme une foule d'autres qui affirment la vacuité (suññatāpatisaṃyutta, II, p. 267), représentent l'ancienne croyance bouddhique. A mon avis, ils nous offrent plutôt une accommodation, tout à fait dans le style de la dogmatique postérieure (voir les Additions à la p. 200), de la primitive idéologie, dans l'espèce, du dogme de la survie du Bouddha. C'était jadis une hérésie de nier la survie, parce qu'on ne sait rien du *nirvāṇa* ineffable en soi. L'orthodoxie nouvelle conserve le catalogue des hérésies, mais, faisant de la négation du *pudgala* son dogme essentiel, elle comprend l'hérésie du *nirvāṇa*-néant dans un sens nouveau.

bouchées, qu'il soit pondérable ou impondérable, le contact, la réflexion et la connaissance : nous n'essaierons pas d'expliquer ici ces diverses nourritures, si grande importance que leur accorde la scolastique, — un moine se hasarda à demander : « Qui mange l'aliment appelé connaissance ? » — « Question mal posée », réplique le Bouddha. « Si je disais : quelqu'un mange, tu pourrais demander : qui mange ? mais je ne m'exprime pas ainsi. En raison de quoi se produit tel aliment ? voilà ce qu'il faut demander. De même il ne faut pas demander : qui touche ? qui sent ? qui désire ? qui s'attache ? mais bien : d'où procède le contact, la sensation, le désir, l'attachement, [la renaissance], la douleur[1] ? » — Il semble qu'on ne puisse poser avec plus de sérénité et de conviction, l'existence autonome des phénomènes, le devenir sans substance. Parfois, cependant, l'Omniscient est encore plus paradoxal : « J'affirme l'acte et la rétribution, mais je nie l'agent[2]. »

Il est donc bien entendu qu'il n'existe pas de « moi », d'être en soi, mais seulement des « choses fabriquées » (*saṃskṛta*, *nirmita*), matérielles ou spirituelles, qui naissent, demeurent et disparaissent. — Le Maître, croyons-nous, avec une superbe indifférence, avec un parfait

1. Saṃyutta, II, 13.
2. Voir, par exemple, Sūtrālaṃkāra, xviii, 101, et Warren, p. 247.

sentiment de l'utilité, avait nié et affirmé le moi. Une fraction de la Communauté, celle qui a donné le ton à la spéculation postérieure, reconnaît l'enseignement vrai et la dernière pensée du Maître dans ce qui n'était qu'une ressource de sa thérapeutique.

Mais, le phénoménalisme radical une fois admis, que penser de la transmigration et de la rétribution des actes ? comment reconstruire le « chemin du milieu » ? C'est ce qui nous reste à examiner.

Tout s'explique, et fort aisément, quand on examine les lois qui président à l'évolution des phénomènes. Ces lois sont telles que tout se passe comme si le « moi » existait « en vérité et en réalité ».

***

Nous devons examiner ici une formule compliquée que la tradition place dans la bouche du Bouddha : mais on en connaît trop de versions canoniques pour ne pas soupçonner, dans la rédaction définitive, des additions et des remaniements. C'est la formule célèbre du *pratītyasamutpāda*, ou de « la production en raison du concours des causes ». La plus ancienne dogmatique mettait simplement en lumière les multiples causes de la douleur identifiée avec la renaissance. La seule qui soit nommée dans le Sermon

de Bénares, le premier discours de Çākyamuni devenu Bouddha, c'est la « soif » ou convoitise : « L'origine de la douleur, c'est la soif qui conduit de renaissance en renaissance, accompagnée du plaisir et de la concupiscence, qui trouve çà et là satisfaction; la soif du plaisir, la soif d'existence, la soif de non-existence. » Mais il convient d'expliquer l'origine de la soif, et, visiblement, il y a des intermédiaires entre la soif et la renaissance. D'où une série de propositions juxtaposées, une série de couples dont le second terme est la douleur : si on souffre, c'est-à-dire si on se renaît pour la souffrance, c'est en raison de l'ignorance, de l'intelligence, de la sensation, de la soif, de l'effort, de l'alimentation, de l'esprit, du mouvement de l'esprit. Il suffira d'amender légèrement, et surtout par élimination, ces premières données, pour obtenir une ligne de termes se commandant les uns les autres : étant donnée l'ignorance de la vérité bouddhique, la sensation agréable ou désagréable produit le désir ou la répugnance qui seront suivis de l'acte, lequel fructifiera dans la souffrance d'une vie ultérieure.

Cependant la sensation suppose l'organisme et le monde extérieur : il fallut donc introduire dans la théorie de la « causation successive » des termes qui, pour conditionner ceux qui suivent, sont indépendants de ceux qui précèdent.

D'où un schéma à peu près inintelligible, d'autant plus propre à exercer la sagacité des scolastiques et des orientalistes. Nous ne pouvons songer à expliquer, même en raccourci, les nombreuses et divergentes exégèses.

Il faut retenir que cette spéculation, à l'origine simple glose de la deuxième Noble vérité : « la douleur vient de la soif », aboutit à une définition scientifique de l'univers et du moi. On distingua les conditions ou causes matérielles, qui sont, dans la plante par exemple, les « grands éléments » (*mahābhūta*), la terre, l'eau, le vent, le feu et l'espace, et les déterminants successifs ou causes formelles : la semence, la pousse, la tige, le bouton, la fleur, la semence. C'est d'après ce type qu'il faut comprendre la « causation externe[1] ». Quant au moi, il a pour causes matérielles (*pratyaya*) les « grands éléments » et l'élément dit « intellect » (*vijñānadhātu*); pour « moments », ou formes successives, coordonnées ou subordonnées, douze modes (*hetu*) qui rendent compte de l'éternelle transmigration, ou plus exactement de l'éternel processus de l'organisme appelé « moi », car ils embrassent la vie antérieure, la vie actuelle

1. La distinction des deux processus, interne et externe, est familière à la littérature du Grand Véhicule. On la trouve aussi dans des ouvrages comme le Nettippakaraṇa; mais non pas, à ma connaissance, dans les Abhidhammas.



Naissance de Çakyamuni et les sept pas.

(*Voir page 240*).

et la vie prochaine. — Le moi n'est pas une entité métaphysique, mais il est autre chose qu'un « tas » d'éléments disparates; on pourrait le définir comme une sorte d'entité d'ordre biologique, une plante-esprit. Son protoplasme fécond est la pensée ou « intellect », qu'on appelle en effet « graine »; les éléments pondérables ne concourent pas nécessairement à sa vie, car il y a des cieux peuplés de purs esprits.

On mit, semble-t-il, beaucoup de temps à voir clair dans cette théorie. L'école de langue pâlie, du moins dans les « traités de métaphysiques », ne s'élève pas au-dessus d'une conception mécanique; d'une part, elle s'en tient à la vieille définition de Çākyamuni : « Les choses sont transitoires; elles commencent, durent, vieillissent et disparaissent »; d'autre part, elle admet que le moi est conditionné par des causes extérieures: on peut souffrir de maladies purement accidentelles, sans avoir mérité cette souffrance par d'anciens péchés. C'est ce qu'enseigne encore le Milinda. Les Sarvāstivādins, bien qu'il soit peu prudent d'émettre un avis sur une secte aussi peu connue, ne paraissent pas non plus avoir marqué un grand progrès. Mais une école se forma ou se développa indépendante des Traités de métaphysique, se réclamant de l'exégèse directe des Discours

(*sūtras*, d'où son nom de Sautrāntika, l'école du *sūtrānta*, de la doctrine des *sūtras*), qui réussit à formuler des thèses beaucoup plus savantes. Du reste, à plusieurs égards, elle inaugure le Grand Véhicule[1].

***

Sautrāntikas. — Le moi-série

De son vrai nom, le moi est une « série » (*saṃtāna*, *saṃtati*)[2] formée de membres qui ne durent pas. Les choses, à vrai dire, ne sont pas transitoires, de courte durée (*anitya*) ; elles n'existent que dans un devenir infinitésimal (*kṣaṇika*), étant des séries de moments (*kṣaṇas*) dont l'apparition et la destruction sont en quelque sorte simultanées. Les « moments » sont causés et causants, des résultantes et des antécédents, mais sans activité propre : « Comment attribuer une action à ce qui ne dure pas?

1. Voir ci-dessous, p. 260, note.

2. Voir *Dogmatique bouddhique*, I, p. 51. = J. As. 1902, II, p. 283, et Mde Rhys Davids, J. R. A. S. 1904, p. 370. — Cette expression est familière à l'auteur du Nettippakaraṇa et à Buddhaghoṣa, elle se rencontre aussi dans Milinda ; mais la théorie n'arrive à sa perfection que dans l'école des Sautrāntikas, une des deux branches du Petit Véhicule sanscrit moderne. Les Vaibhāṣikas, qui forment l'autre branche, paraissent se rattacher aux Sarvāstivādins. — Observons toutefois que les relations de ces écoles sont encore fort obscures.

L'action et l'activité des moments, c'est à proprement parler leur existence même[1]. » Ils constituent, disons-nous, des lignes continues et qui se développent depuis l'origine des temps, depuis toujours. Chaque moi humain, divin ou animal, est une de ces lignes.

Il semble qu'il y ait naissance, durée, vieillesse, disparition : pure illusion, car la série n'est ni créée, ni interrompue; mais elle est scindée en diverses périodes d'existence, en sections qui sont déterminées quant à leur durée et à leur caractère par la rétribution d'un certain lot d'actions. A cela près que le plus grand nombre des hommes ne se souvient pas des vies anciennes et que la mort est parfois l'occasion de changements assez graves, passage dans une destinée divine, infernale ou animale, la vie à venir est aussi intimement liée à la vie actuelle que le moi de demain l'est au moi d'aujourd'hui. En fait, d'existence en existence comme d'instant en instant, le moi n'est ni le même ni différent. Le lait, la caillebotte et le beurre ; l'enfant, l'adulte et le vieillard ; la flamme de la lampe pendant la première, la deuxième ou la troisième veille fournissent de bons exemples. Un homme, explique Nāgasena, prend une petite fille comme fiancée, paie la dot et part en voyage ; l'enfant grandit et le père, contre une

1. *Album Kern*, p. 112.

nouvelle dot, la livre à un second fiancé ; le premier revient et réclame sa femme : « Ce n'est pas votre fiancée que j'ai épousée », répond le mari ; « autre la petite fille, autre la femme ». Quel tribunal ne lui donnera pas tort ? Sans doute la femme n'est pas identique à la petite fille, mais il est faux qu'elle soit « autre » que la petite fille. — De même en va-t-il du moi d'existence en existence. Bien que le moi ou l'individu soit un être de raison, une désignation sans objet ; bien que le criminel, au moment où il est jugé, ne soit plus le voleur ou l'assassin, le roi fait bien de lui couper les pieds et les mains[1] ; et, en bonne justice, nous souffrirons soit ici-bas, soit dans la vie prochaine, soit dans d'autres vies à venir, la peine de nos méfaits. — De même la fleur du jasmin revêt diverses couleurs quand la graine a été trempée dans des substances colorantes.

Bien plus, et ici les Anciens et le Bouddha lui-même s'abusaient étrangement, il n'est pas admissible qu'on souffre ou qu'on jouisse sans l'avoir mérité[2] : le monde extérieur n'exerce aucune influence sur notre destinée. Le flux des états d'esprits (*vijñānasrotas*) ou des impressions sensibles est, nous voulons bien l'ad-

1. Ces exemples sont empruntés au Milinda.
2. Le Milinda et le Kathāvatthu admettent des exceptions à la loi de la rétribution de l'acte.

mettre, déterminé par la « rencontre » de l'intellect, de l'œil et de la couleur, des sens et des objets; mais cette rencontre n'est jamais accidentelle. En d'autres termes, la série que nous appelons le moi est autonome : « Tout ce que nous sommes est le résultat de ce que nous avons pensé. » De même que le péché, la pensée de péché, fourbit les instruments de la torture infernale et rend les corps des damnés réfractaires au feu; de même un péché moindre, ou le reste d'un péché déjà puni dans les enfers, revêt les hommes de ce corps aussi sensible qu'un abcès et de cet amour-propre si chatouilleux, trouble les humeurs dans la maladie, meut le bâton qui nous frappe, aiguise la langue des médisants et des calomniateurs. Le monde, en un mot, est créé pour la pensée. — Reste à savoir s'il n'est pas créé par la pensée, s'il existe en dehors de la pensée; mais il était réservé au Grand Véhicule de résoudre, au point de vue métaphysique, ce problème que les Sautrāntikas n'examinent qu'au point de vue moral[1].

Ils ont cependant, sur un point fort important et connexe, ouvert les voies à la spéculation postérieure. Les anciens bouddhistes,

1. Voir l'article de Mde Rhys Davids, J. R. A. S. 1903, p. 587. A dire vrai, je ne peux apporter aucune preuve décisive de la thèse que je soutiens ici, que les Sautrāntikas n'admettent pas « qu'on mange ce qu'on n'a pas semé ».

comme en général les philosophes indiens depuis les Upaniṣads, n'admettent pas que la pensée puisse se connaître elle-même : il y a, dit-on, contradiction dans les termes[1]. Par diverses explications plutôt compliquées et inintelligibles, celle-ci notamment qu'une pensée connaît la pensée qui la précède immédiatement et dont elle est issue, les tenants de cet antique aphorisme arrivent, tant bien que mal, à bâtir une théorie de la connaissance. Mais les Sautrantikas se décident pour la conscience directe et ils semblent avoir inventé, à l'appui de cette hérésie, les comparaisons qui leur valurent le nom de *dārṣṭāntikas*, « docteurs de l'école des similitudes[2] ».

Il est vrai que le bout du doigt ne se touche pas, que le tranchant de l'épée ne se tranche pas ; mais il ne s'ensuit pas que le sujet de la connaissance ne puisse pas être son propre objet. La lampe, en effet, en même temps qu'elle éclaire la cruche, s'éclaire soi-même[3].

1. Voir Kern, I, p. 5.

2. Tous les Sautrāntikas ne sont pas des *dārstāntikas* (*dārstāntikāh sautrāntikaviçesā ity arthah*, Abhidharmakoçav. S.As, 309 b ; comp. Burnouf, *Intr.*, p. 448) : voir Wassilieff, pp. 112 et 277, Tāranātha, p. 274. Notre hypothèse repose sur Madhyamakāvatāra, p. 267.5 : « Ici quelques-uns, adoptant la thèse des Sautrāntikas, en vue d'établir la conscience de soi (*svasamvedanā*), disent : de même que la lampe... de même que le mot... ». — Le fait de mémoire : « j'ai vu » démontre que le « je » se connaît soi-même.

3. Voir Bodhicaryāvatāra, ix, 15 et suivants.

Et encore le mot convoie-t-il en même temps et les sons dont il est formé et sa signification. Donc la pensée se connaît soi-même et connaît, indirectement, autrui ; elle prend, par le jeu de l'organisme sensoriel, la forme des objets et elle se connaît sous cette forme. Par raisonnement, consciente du caractère occasionnel et transitoire des formes qu'elle affecte, elle connaît les objets extérieurs comme tels.



Le Bouddhisme possède donc un « moi » conscient, responsable et, nous pouvons le supposer, libre : on nous parle en effet des grands efforts (*abhisaṃskāra*) nécessaires pour « tirer la série intellectuelle contre le courant, pour l'écarter des objets sensibles[1] ». Mais, quelles que soient ses virtualités, ce moi n'est pas un « noumène » ; cette série, *saṃtāna*, n'a pas de *saṃtānin*, de substrat qui relie entre eux tous les membres comme le fil les perles du collier : elle ressemble à une ligne de fourmis, ou, considérée dans sa complexité, à une armée. Son unité réside tout entière dans le rapport de cause à

1. *Mahatābhisaṃskāreṇa kuçalair dharmaiç cittasaṃtāna*h *pratisroto nīyate viṣayebhyo nivāryate* (Abhidharmakocavyākhyā, Soc. As. 372 a 3).

effet des états d'esprit successifs dont elle est formée, dans la conscience qui centralise les perceptions ; et le terme même de « série », qui paraît être adopté par la langue usuelle dans des emplois où nous dirions « cœur » ou « caractère », montre combien le point de vue phénoménaliste domine la psychologie des écrivains : « Je ferai pousser dans le *saṃtāna* d'une innombrable multitude un germe de délivrance » ; « A cette époque, le *saṃtāna* de Çākyamuni, la série qui est actuellement Çākyamuni, était le personnage nommé Sunetra » ; « Quand on parle de l'esprit (*vijñāna*) comme se réincarnant, on veut dire la série des pensées. » Le sens technique est, ici, très accusé. Mais on rencontre des expressions comme les suivantes : « leur *saṃtāna* est rude, opiniâtre », « leur *saṃtāna* est faible, craintif ».

L'école se vante à bon droit d'éviter les deux extrêmes condamnés par Çākyamuni : d'existence en existence comme d'instant en instant, il n'y a pas interruption, anéantissement (*uccheda*), puisqu'il y a continuité ; il n'y a pas permanence, identité (*çāçvata*), puisqu'il y a différence et renouvellement. Le « processus » qu'est le moi charrie des pensées bonnes ou mauvaises, qui se mêlent ou se font équilibre, et mûrissent en jouissances et en dispositions morales (*vipākaphala, niṣyandaphala*) ; il est susceptible de

souillure et de purification; mais que le désir vienne à s'éteindre, le moi prendra fin : ce sera le *nirvāṇa*, interruption de la série, non-production de nouvelles pensées.

Il est à peine besoin de signaler le tour paradoxal que les docteurs, gens très probes, sont contraints de donner à leur pensée quand ils traitent de l'acte et de la rétribution. Le phénoménalisme qu'ils professent est incompatible avec la notion d'agent. Nous avons cité cette parole, j'espère apocryphe, du Bouddha : « Il y a des actes bons, mauvais ou neutres ; mais il n'y a pas d'agent. » Dès lors, pensera un Occidental, l'imputabilité et la rétribution sont absurdes. Non pas, car, parallèlement, si la souffrance est trop réelle, il n'y a pas d'être qui souffre : « Qu'entends-tu désigner par ce mot « personne », ô Māra ? C'est une hérésie ! Seule, sans point d'appui, la douleur naît et disparaît. »

Nous sommes fermement convaincus que Çākyamuni ne voulait pas en dire aussi long quand il répétait : « Tout est douloureux, transitoire et vide ; rien n'est en soi ! » — Mais ceci est sorti de cela et les bouddhistes ne pouvaient manquer d'aller plus loin : après avoir nié l'agent et le patient, il restait à nier l'action et la souffrance, sans renoncer cependant à la vie sainte, au « noble effort » et à la conquête du *nirvāṇa*.

IV

Grand Véhicule. — Nihilistes et Idéalistes

Les systèmes phénoménalistes du Petit Véhicule eurent cependant une longue prospérité. En germe dans les premiers Discours, ébauchés par la plus ancienne école des Presbytres, ils n'arrivent à leur perfection qu'au moyen âge, chez Vasubandhu ou Buddhaghoṣa; et ils végètent encore aujourd'hui dans les couvents singhalais ou birmans. A vrai dire, — c'est ce qui explique leur durée, — ils ne constituent pour les sectes qui les adoptent qu'une partie, et non l'essentielle, de la doctrine religieuse. Conformément au plus archaïque enseignement, le centre de gravité de la Bonne Loi réside toujours dans la lutte contre la passion, dans l'abolition du désir, dans la pratique des extases. La thèse philosophique de la non-existence du moi n'est qu'un mot de ralliement, tout au plus un garde-fou contre l'hérésie, et on est parvenu tant bien que mal à satisfaire doctrinalement aux exigences de la morale pratique et de la conscience.

Mais, et de bonne heure, la spéculation aboutit où elle doit fatalement aboutir, au pur nihilisme ou à l'idéalisme, c'est-à-dire aux deux systèmes qui se partageront la faveur des

adhérents du Grand Véhicule. On regarde généralement Nāgārjuna, grand patriarche qui doit avoir vécu quatre ou cinq cents ans et que nous placerons vaguement aux premiers siècles de notre ère, comme le patron de ce mouvement à la fois dialectique et mystique. C'est à lui qu'est attribuée la révélation des livres, franchement apocryphes, du véhicule nouveau. Cependant, quel qu'ait été le rôle de Nāgārjuna, chef des nihilistes ou Mādhyamikas, et d'Açvaghoṣa son contemporain, chef des idéalistes ou Vijñānavādins, il faut noter que plusieurs sectes du Petit Véhicule avaient déjà poussé très loin l'analyse dans une double direction.

D'une part, le Bouddha a enseigné que les « éléments » du moi ou *skandhas* sont semblables à un mirage, à une bulle d'eau, à la tige creuse du bananier ; l'école des Presbytres (ou du canon pâli) a insisté sur les lois de leur évolution ; on a remarqué que les choses ne sont pas transitoires, de courte durée (*anitya*), mais bien « momentanées », sans durée (*kṣaṇika*) : de là à nier l'existence même des « éléments », il n'y a qu'un pas. C'est la thèse des Mādhyamikas ; mais ils ont été devancés par la « secte de la Montagne orientale », qui appartient au Petit Véhicule[1]. — Le Bouddha, d'autre part, a mis en

1. Voir Madhyamakāvatāra, p. 21 et suiv. et 134. Comparer Wassilieff, p. 264.

lumière le rôle prédominant de la pensée dans l'économie et les destinées du moi ; les Sautrāntikas ont défini le moi comme une série, autonome et consciente, d'états d'esprit : d'où la thèse des Vijñānavādins que le monde extérieur n'existe pas, que le monde est notre représentation.

Bien qu'issues des anciennes écoles, les nouvelles s'en distinguent néanmoins, et très nettement, par la solution qu'elles apportent au problème exégétique et métaphysique.

***

Pour expliquer la contradiction qui nous a si souvent arrêtés, les phénoménalistes avaient formulé la théorie du double enseignement. Tantôt le Bouddha affirme l'existence du moi (*pudgala*), tantôt il la nie : dans le premier cas, ses paroles sont sans doute utiles, mais elles sont inexactes, contredites par l'observation; elles sont « intentionnelles », conformes aux préjugés des hommes, non à la vérité. — Les docteurs du Grand Véhicule superposent à la distinction des deux enseignements, la distinction des deux vérités en vertu de laquelle l'enseignement est triple : la doctrine du moi est erronée, radicalement fausse; la doctrine des éléments du moi et celle de la « causation » sont

erronées sans doute, mais vraies en ce sens qu'elles correspondent à l'expérience tant sensible qu'intellectuelle ; la toute vraie doctrine, qui contredit l'expérience, c'est la doctrine du vide, implicitement contenue dans les anciens livres, révélée dans les apocalypses du second canon, précisée dans divers traités qui sont inspirés[1].

Ceci peut s'entendre à l'aide de diverses comparaisons. L'eau du mirage n'existe pas comme eau ; elle est dépourvue de toute activité ; on ne peut pas la boire ; on constate son irréalité dès qu'on s'approche. Tout de même en est-il du moi : comme le reflet du soleil de midi fait qu'on prend du sable pour de l'eau, le jeu complexe des éléments du moi donne l'illusion d'une réalité active et individuelle. — Au contraire, l'eau du puits est vraiment de l'eau ; tous les organes des sens sont d'accord pour affirmer son existence ; de même les faits psychologiques sont des données certaines : nous ne pouvons nous soustraire à l'impression que la matière, la

1. Le Petit Véhicule distingue, il est vrai, les deux vérités, *saṃvṛtisatya, paramārthasatya ;* mais je crois que sa vérité d'apparence est toute fausse et correspond à l'enseignement « intentionnel ». — Les théories de Çaṃkara sur les trois ordres (*prātibhāsika, vaiyavahārika, pāramārthika*) sont étroitement apparentées à celles des bouddhistes. Nous ne déciderons pas si les brahmanes ont fait, ici, des emprunts à l'école du Grand Véhicule. Les Gau*ḍ*apādakārikās sont inspirées par des textes mādhyamikas. — Sur les deux vérités, voir nos *Nouvelles recherches sur la doctrine de l'acte,* J. As. 1903, II, p. 373 et suiv.

sensation, la douleur, la pensée existent. — Mais de quelle nature est leur existence? Produits par des causes, les phénomènes sont fabriqués (*kṛtrima*, *saṃskṛta*); ils ne sont pas en soi; comme le reflet ou l'écho, ils sont dépouillés de toute réalité substantielle (*svabhāva*). Bien plus, cette existence expérimentale que nous leur accordons n'est qu'apparente, illusoire : elle procède de l'infirmité de notre nature; car, disent nos philosophes, elle ne supporte pas l'examen (*vicārāsaha*), un examen qui tient du pyrrhonisme, de l'hégélianisme ou du kantisme, d'ailleurs très particulier et déconcertant dans ses démarches.

A considérer les données de l'expérience externe ou interne, on voit du premier coup d'œil qu'elles sont antinomiques. — Les écoles établissent par des déductions spécieuses que la forme, c'est-à-dire la matière, le premier élément de notre pseudo-personnalité et l'unique élément du monde extérieur, ni n'existe, ni ne peut exister. Si elle existait, ajoutent les idéalistes, elle ne pourrait être connue. La notion d'étendue est absurde; l'atome n'est pas indivisible : puisqu'il fait face de six côtés aux atomes voisins, il a six parties; les atomes ne peuvent être ni contigus, ni distants, et le reste. N'examinons pas cette physique très abstraite et disons au plus court que la demi-douzaine de

théories inventées par les réalistes sont également peu satisfaisantes. — Des raisonnements du même ordre, sur lesquels nous reviendrons, montrent que toutes les notions fournies par l'expérience sont contradictoires : or ce qui est contradictoire est impossible, et ce qui est impossible n'existe pas. Le grand brahmane du moyen âge, Çaṃkara, a protesté contre cette dialectique : le raisonnement n'a rien à faire là où les organes de connaissance (*pramāṇa*) atteignent la réalité ; l'évidence (*pratyakṣa*) prime tous les autres moyens de connaissance. Mais c'est le grand défaut des bouddhistes, le péché originel de leur spéculation, de ne jamais distinguer entre les mots, les concepts et les choses.

Sur ces prémisses reposent des systèmes que M. Waddell a heureusement définis « mysticism of sophistic nihilism[1] ». Essayons de les résumer.

Pour les deux écoles, Mādhyamikas nihilistes, Vijñānavādins idéalistes, mi-nihilistes, mi-monistes, la vision comme ce qui est vu, la compréhension comme ce qui est compris, toute chose est semblable à un rêve, à une illusion d'optique, à la création d'un magicien. Cependant, et en attendant que nous soyons parvenus au *nirvāṇa*, l'illusion est invincible, car l'illusion ne nous est

1. *Lamaism*, p. 10.

pas étrangère : elle réside, pourrait-on dire, dans les « catégories » même de notre esprit, catégories qui créent leur contenu dans la mesure au moins où ce contenu est perçu ; notre pensée est faite de l'idée absurde de moi et de non-moi, de sujet et d'objet. Sans doute, c'est un jeu de montrer que les données expérimentales sont « vides » de toute réalité ; et la raison, illusoire comme tout le reste, peut aisément, éclairée par la révélation, se convaincre de l'universelle inexistence, de sa propre inexistence. Mais, d'abord, elle ne peut faire davantage. L'illusion existe comme telle, quoique démasquée, quoique atteinte dans sa cause ultime ; elle persiste par la force acquise, de même que la roue du potier continue à tourner quand le potier a déjà arrêté de la mouvoir.

Voici, heureusement, une comparaison très nette et qu'il faut prendre à la lettre.

Soit un homme, un moine dans l'espèce, atteint du genre d'ophtalmie ou de « phantasme » appelé *timira ;* il aperçoit dans son écuelle à aumônes des cheveux et des mouches ; il s'efforce en vain de les enlever. Passe un voyant qui examine l'écuelle et n'y voit rien, puisqu'elle est vide, puisqu'il est un voyant. — « Que fais-tu là ? » demande-t-il. — « J'ôte les cheveux et les mouches. » — « Mais il n'y a dans ton écuelle ni cheveux ni mouches ! » — Et le malade continue

à voir des cheveux parce que ses yeux sont troubles[1].

Le voyant, exempt de toute « notion d'existence ou de non-existence des cheveux », puisque rien dans l'écuelle ne lui fournit l'idée de cheveux, représente le Bouddha en possession parfaite de la vérité vraie. Le vrai savoir est un non-savoir; la vraie manière de connaître, c'est de ne pas connaître : ni négation, ni affirmation, absence de toute idée. — Et ne dites pas qu'il y a contradiction dans les termes : la connaissance exacte est celle qui est conforme à son objet, comme, par exemple, la connaissance d'une cruche. Or, la nature vraie des choses est de ne pas exister, de ne pas « être produites ». Donc la connaissance exacte est celle qui n'existe pas, qui n'est pas produite.

L'homme aux yeux troubles avant qu'on ne l'ait instruit de la vraie nature des cheveux, tel est l'homme vulgaire qui se meut dans l'ordre de la vérité erronée. Il y a plusieurs espèces d'hommes vulgaires. Les déistes, les sectateurs des divers systèmes brahmaniques s'arrêtent, comme nous savons, à des hypothèses qui n'ont aucun point d'appui dans le monde des contingences. Plus sagace, mais incapable de comprendre l'enseignement profond du

1. Madhyamakāvatāra, chap. VI. — Cet exemple est classique dans l'école Mādhyamika.

Bouddha, le phénoménaliste du Petit Véhicule a reconnu l'inexistence du moi, de l'agent, du patient; mais il croit à la réalité des éléments du moi, il croit à l'acte et à la souffrance, et, par le fait, il demeure en grand danger de croire au moi. Aussi longtemps qu'on nourrit la notion de la réalité de la douleur, comment éviter cette hérésie que « la douleur est vraiment ma douleur » ? Aussi longtemps qu'on admet la réalité des éléments du moi, comment se refuser à les considérer dans leur unité ?

L'homme aux yeux troubles, mais que le voyant a instruit, c'est le sage du Grand Véhicule. Sans doute, ce sage « qui ne fait que commencer » (*ādikarmika*) n'est pas soustrait à l'illusion : il continue à sentir et à connaître. L'idée même qu'il se fait de la réalité est entachée d'erreur, car il ne peut la concevoir que par une négation : « Il n'y a pas de cheveux dans l'écuelle », se répète le pauvre *taimirika ;* « la couleur, la sensation, la pensée ne sont qu'illusion », médite le saint. Or la négation des cheveux n'est pas justifiée ; on ne doit avoir aucune idée au sujet des cheveux, on ne doit ni les nier, ni les affirmer. La vérité vraie des sages, c'est le silence ; la connaissance du Bouddha est une non-connaissance ; la nature vraie des choses correspond à cette non-connaissance : les choses ni n'existent, ni n'existent pas ; elles sont vides.

— Néanmoins la notion d'inexistence, si inexacte soit-elle puisqu'elle repose sur l'idée d'existence, est par définition destructrice de cette idée ; et quand l'idée d'existence sera détruite, l'idée d'inexistence disparaîtra à son tour. La pensée ne pouvant plus ni affirmer, ni nier, qui sont ses deux modes d'action, s'apaisera pour jamais [1].

Les deux écoles du Grand Véhicule sont d'accord sur ces deux points que l'expérience est illusion et que la méditation de l'inexistence est destructrice de l'illusion, mais elles édifient deux théories distinctes et, à certains points de vue, contraires [2].



Les nihilistes purs sont connus sous le noble nom de Mādhyamikas, les « docteurs du milieu ». Toutes les sectes bouddhiques peuvent prétendre à ce titre, mais il est devenu, ou peu s'en faut, la propriété des disciples directs de Nāgārjuna, des interprètes et sectateurs du « Traité du

1. Bodhicaryāvatāra, ch. IX, 35.

2. Nous n'essaierons pas de débrouiller la littérature Madhyamaka et Vijñānavādin, apocalypses et traités. Les deux écoles se divisent en une multitude de branches dont la plupart sont mal connues. Il suffira, pensons-nous, de marquer leurs tendances.

milieu » (*Madhyamakaçāstra*) qu'on attribue, sans doute à bon droit, à ce grand docteur[1].

Par milieu, chemin du milieu (*madhyamā pratipad*), il faut entendre le vide ou vacuité (*çūnyatā*) qui n'est ni existence, ni non-existence ; il faut entendre le silence qui n'est ni affirmation, ni négation ; l'absence de tout mouvement intellectuel, de tout « murmure mental », louée dans les plus anciennes stances du Petit Véhicule. « Si j'avais une thèse quelconque », dit Nāgārjuna, « je serais en faute : mais je n'ai aucune thèse. Si je percevais, démontrais ou réfutais quoi que ce soit par la perception ou tout autre moyen de connaissance, je serais en faute : mais ce n'est pas le cas[2]. » — « La vérité vraie n'est pas du domaine de l'intelligence (*buddhi*) », dit Çāntideva, « car l'intelligence se meut dans l'ordre du relatif et de l'erreur[3]. » La philosophie, ou sagesse (*prajñā*) à l'état de graine (*bījabhūtā*), en attendant l'intuition suprême de la *bodhi*, ne peut donc être qu'une méthode ; une thérapeutique, non pas du désir, mais de la pensée ; une critique de l'intelligence

1. Nous adopterons le point de vue des Mādhyamikas-Prāsangikas (Buddhapālita-Candrakīrti-Çāntideva), et négligerons l'école de Bhāvaviveka, chef des Svātantrikas. — Sources : Madhyamakavṛtti, Madhyamakāvatāra, Bodhicaryāvatāra.

2. Voir Madhyamakavṛtti, p. 16. — Il faut noter l'emploi abusif que fait Nāgārjuna du Kātyāyanāvavāda (Saṃyutta, II, p. 17' Madh. vṛtti, 269.5).

3. Bodhicaryāvatāra, ix, 2 ; voir Kern, *Manual*, p. 127.

et de l'apparence au point de vue de l'intelligence et de l'apparence mêmes. Car le Mādhyamika ne parle jamais en son nom propre; il n'a pas de système; il n'a pas d'argument[1]; toute sa dialectique se résume dans la réduction à l'absurde; tout son effort tend à montrer que la raison, qui est erreur, se condamne elle-même comme elle condamne l'expérience sensible.

Les choses dites étendues ou matérielles ne sont pas étendues, donc le premier élément, forme ou matière (*rūpa*), n'existe pas. Le concours de l'objet, de l'organe des sens et de l'organe intellectuel est impossible; donc la sensation ou perception (*vedanā*) est impossible. Si l'esprit ne se connaît pas soi-même, et il ne se connaît pas, il ne connaît pas autrui; donc la connaissance est une illusion. La cause ne peut être ni antérieure, ni simultanée, ni postérieure à l'effet; donc le rapport de cause à effet est absurde[2]. Une chose ne naît pas d'elle-même,

1. Candrakīrti reproche à Bhāvavivaka d'abandonner sur ce point l'attitude de Nāgārjuna, précisée par Buddhapālita.

2. Il est pénible à l'éditeur de textes mādhyamikas de copier et de relire indéfiniment toutes ces niaiseries : mais quelques spécimens seront peut-être les bienvenus. Le deuxième chapitre du Traité du Milieu établit l'absurdité de l'idée de mouvement. Après avoir insisté sur les antinomies du concept « étendue », l'auteur se demande qui se meut : « Celui qui a marché ne marche pas; celui qui marchera ne marche pas; celui qui marche, le marcheur, *gantar*, ne marche pas : car il faudrait deux actions de marche, celle qui vaut au marcheur le nom de marcheur, celle qu'on lui attribue en disant qu'il marche. » — Le

car elle n'arrèterait pas de renaître; elle ne naît pas d'autrui, car rien n'est autrui à l'égard de ce qui n'existe pas; elle ne naît pas de soi-même et d'autrui; elle ne naît pas sans cause: donc l'idée de « production » (*utpāda*) est contradictoire [1].

Mais, dans cette extrémité, les Mādhyamikas sont des réalistes. Pour travailler utilement au salut, c'est-à-dire à l'abolition de l'illusoire pensée, il faut, d'une part, reconnaître le vide absolu, le caractère irréel de l'expérience, et, d'autre part, accepter l'expérience telle quelle dans son ensemble. Au point de vue critique, l'apparence est étrangère à toute relation avec la réalité; au point de vue empirique (*avicāratas*, *vyavahāratas*), elle est toute vraie : elle existe, non de droit, mais de fait, sinon en soi, du moins par soi, et évolue conformément à des lois

caractère n'est pas antérieur à la chose caractérisée : « avant d'être caractérisée, la chose n'existe pas, par conséquent le non caractérisé ne peut recevoir un caractère; quant au caractérisé, il est déjà caractérisé et n'a que faire d'un second caractère identique au premier ».

1. Ce raisonnement dit « à quatre branches » et qu'on appelle *prasanga* (réduction à l'absurde, d'où le nom de Prāsa*n*gikas donné à une branche des Mādhyamikas) est de Nāgārjuna. La question est de savoir s'il s'applique au monde de la contingence (sa*m*vṛtisatya) : c'est l'avis de Buddhapālita et de Candrakīrti; ou s'il est vrai seulement au point de vue de la vérité absolue : c'est l'opinion de Bhāvaviveka. Les premiers nient, non seulement la réalité, mais encore l'existence phénoménale des phénomènes : rien n'arrive; naturellement, ils ne sont pas toujours d'accord avec eux-mêmes, et bien souvent leur « vide » se réduit à la négation de la chose en soi (*svabhāva*).

immuables. Les choses vides engendrent des choses vides; le culte d'un Bouddha illusoire confère un mérite illusoire; le meurtre d'un fantôme mûrit en douleurs imaginaires dans des enfers magiques. La pensée, illusoire, voit un monde illusoire, s'attache à des biens inexistants, désire, pèche, souffre, est susceptible de se purifier et de s'apaiser définitivement. — Si l'apparence était autre chose qu'une magie, elle serait indestructible : la théorie des Anciens, l'hypothèse d'une série composée de membres réels, ne peut satisfaire le bouddhiste orthodoxe, car elle suppose l'anéantissement, la disparition sans reste (*niranvayavināça*) du dernier terme de la série, de la dernière pensée qui précède le *nirvāṇa* : notion peu philosophique et formellement condamnée par le Bouddha. Mais, par bonheur, l'apparence n'est qu'illusion, et on ne peut parler, au point de vue critique, ni de l'origine, ni du prolongement, ni de la fin de l'illusion puisqu'elle est un pur vide, semblable à la fille d'une femme stérile. Par le fait, le *nirvāṇa* est actuellement, éternellement réalisé dans son néant absolu[1] ou sa

1. Comme l'observe très judicieusement M. Oldenberg (trad., p. 212), cette conclusion outrancière est implicitement enseignée dans le vieux canon. — D'après Kathāvatthu, xix, 2, les hérétiques (Andhakas) soutiennent que les choses (sa*m*skāras) sont vides « comme le *nirvāna* » et non pas seulement par l'absence de « moi ».

transcendance : il est offusqué (*sāṃvṛta*) par l'ignorance (*avidyā*, *saṃvṛti*) qui crée la connaissance et le « connaissable », comme l'ophtalmie met des cheveux dans l'écuelle et l'idée de cheveux dans l'esprit du *taimirika*. Mais ce voile du connaissable (*jñeyāvarana*) peut se déchirer. Si le processus de l'illusion a pour loi ce principe que « les choses vides engendrent des choses vides », il paraît certain, — c'est du moins notre espérance, — que les choses vides, une fois reconnues pour vides, cessent d'être fécondes ; le stock des imaginations s'épuise et rien ne le renouvelle plus.

***

Les idéalistes[1], partisans de l'existence de la seule pensée (*vijñānavādins*, *cittamātravādins*), se réclament aussi de la théorie du vide (*çūnyatā*) ; mais ils comprennent différemment la « vacuité ». Ils n'admettent pas que l'illusion existe par elle-même et en elle-même, sans support aucun : à leur avis elle suppose une pensée illusionnée. De même, « vacuité » suppose

1. Sources : Bodhicaryāvatāra, ix, 15 et suiv. ; Madhyamakāvatāra, ch. vi ; Lankāvatāra ; Mahāyānaçraddhotpāda ; Sūtrālaṃkāra ; Bodhisattvabhūmi ; Sarvadarçanasaṃgraha et Wassilieff.

un contenant sans contenu. Ce contenant, c'est la pensée vide, sans caractères, exempte de la triade : objet, sujet et acte de connaissance. — Les plus anciens textes laissent entendre que Çākyamuni fut un « idéaliste » ; les apocalypses modernes sont formelles et le raisonnement les confirme.

Le monde extérieur n'existe pas, non seulement au point de vue métaphysique, mais encore au point de vue dit de l'apparence ou de l'expérience. L'eau du mirage et l'eau du puits sont au même titre des illusions ; la seule différence est que la vue seule est intéressée dans le premier cas ; que, dans le second, on croit voir, toucher, goûter et digérer ; mais, en fait, cette différence procède de causes psychologiques. — Existe seule la pensée se connaissant elle-même, connaissant ses représentations, c'est-à-dire les formes qu'elle affecte. Le rêve fournit un exemple très satisfaisant.

Les représentations se lient dans une chaîne ininterrompue ; les notions et volitions contenues dans des états d'esprit antérieurs en engendrent de nouveaux ; elles forment comme un magasin (*ālayavijñāna*) où l'avenir s'élabore mystérieusement. Nous retrouvons ici, avec des nuances, la vieille doctrine de la « causation » et de la série intellectuelle d'une des écoles du Petit Véhicule.

Il y a donc, à côté des purs « imaginés » (*parikalpita*), par exemple l'objet conçu comme extérieur ou encore le moi personnel, un ordre de choses dites « causées » (*paratantra*); ces choses, qui sont les phénomènes intellectuels, existent vraiment, mais non pas en vérité absolue. — En effet, l'image intellectuelle n'est qu'une forme de la pensée; l'acte par lequel on prend connaissance de cette forme est, lui aussi, pensée. Ces trois données, objet de la connaissance, sujet de la connaissance, acte de connaissance ou connaissance particulière, ne sont qu'une seule et même chose, la pensée triphasée. Mais l'objet est inexistant comme tel, de même le sujet, de même l'acte. Tout cela n'est donc qu'une magie. La réalité dernière (*parinispanna*) est pensée vide, « être sans plus » (*sanmātra*, *vastumātra*). Cependant, c'est une question discutée dans l'école de savoir si le jeu de l'intellect (*manas*), le flux des connaissances en évolution (*pravṛttivijñānāni*) ou des connaissances particulières (*prativikalpavijñānāni*) laisse intacte et translucide l'intelligence vide, comme un bruit répercuté sur la paroi de rochers ou une image réfléchie dans le miroir laissent le rocher ou le miroir dans leur état premier; — ou bien si l'intelligence est souillée par les images; si, au souffle de « l'ignorance, » l'intelligence fournit des images particulières comme

l'océan se ride sous le vent. On peut enfin considérer la pensée dans son processus individuel, série et réservoir d'images, — conception orthodoxe ; ou dans son essence, être pur, transcendant et universel, — conception moniste et brahmanique. De la pensée ou intelligence-réceptacle (*ālayavijñāna*) procède l'intellect ; de l'intellect, l'intellect souillé (*kliṣṭamanas*) ; de l'intellect souillé, les connaissances particulières ; ces connaissances particulières laissent des « traces », des virtualités, dans l'intelligence-réceptacle qui les supporte ou les contient, et elles alimentent ainsi l'intellect souillé. — L'école se divise donc en branches multiples dont la plupart sont encore très imparfaitement connues[1].

Cependant tout le monde est d'accord, semble-t-il, sur la triple méditation qui purifie la pensée ou dissipe le voile qui l'obscurcit. Il faut reconnaître l'inexistence des « choses imaginées » (*parikalpita*) : le moi permanent, l'objet extérieur, etc. ; reconnaître l'existence de ce qui existe absolument : la pensée sans caractères ; s'abstenir de toute intention, de tout désir (*praṇidhāna*) relatif à cette entité transcendante.

1. Wassilieff a de longues explications sur ces subdivisions de l'école ; mais il est, par malheur, à peu près inintelligible. Sur la transition du Grand Véhicule au monisme védantique, voir par exemple Suzuki, *Outlines of Mahāyāna* et J. R. A. S., 1908, p. 885 ; ci-dessous, pp. 282 et 391.

Telle est, pour les idéalistes, la méthode de délivrance; elle se complique de notions et d'aspirations religieuses très concrètes et très ferventes, sur lesquelles nous donnerons plus loin les éclaircissements nécessaires[1].

1. Il ne faut demander ni aux bouddhistes ni à Çaṃkara quelle est l'origine de l'illusion. Leur réponse, que l'illusion d'aujourd'hui procède de l'illusion d'hier et ainsi de suite à l'infini, nous paraîtra peu satisfaisante. Elle repose sur la croyance à l'éternité de la transmigration. — Nous ne comprenons pas comment les choses ont pu commencer, mais nous voyons très bien qu'elles ne peuvent exister depuis toujours. Les bouddhistes et les hindous pensent tout juste le contraire : les créatures n'ont pas pu commencer d'exister.

CHAPITRE III

BOUDDHISME MYTHOLOGIQUE ET RELIGIEUX

1. Le culte dans le Petit Véhicule. — 2. Caractère de la légende et de la divinité du Bouddha. — 3. Les « marques » et autres traits surnaturels dans le canon pâli. — 4. Bouddhologie des sectes supranaturalistes. — 5. Bouddhologie du Grand Véhicule. — Amitābha.

Nulle question ne prête plus à la controverse que celle de l'importance, dans le Bouddhisme primitif, de la bouddhologie (spéculations sur la nature des Bouddhas), de la mythologie et de la dévotion.

Deux points sont hors de doute : le caractère rationaliste, « irréligieux », de la vieille discipline monastique et du culte qu'elle préconise ; le caractère dévot des diverses écoles du Grand Véhicule. Reste à savoir si le Grand Véhicule n'est pas en germe dans le Petit, si la littérature protocanonique ne trahit pas l'existence d'une véritable religion [1].

1. Senart, *Origines bouddhiques*, p. 15 : « Comment se fait-il que le Bouddhisme qui affecte des allures rationalistes, qui exclut tout dieu digne de ce nom, ait si aisément et si vite affublé de travestissements mythiques, d'un rôle plus qu'à moitié divin, le personnage de son fondateur, réel et récent ? »

I

Le culte dans le Petit Véhicule

Pour tous les bouddhistes, Çākyamuni, comme les autres Bouddhas, est infiniment supérieur à ceux des disciples qui parviennent à la sainteté (*arhattva*) et ont droit, comme lui, au *nirvāṇa ;* sa naissance, son autorité, sa lutte pour l'illumination (*bodhi*), sa mort et ses funérailles, ses rapports avec les divinités et avec les hommes sont miraculeux. Cependant les moines des anciennes écoles n'ont jamais avoué que le *nirvāṇa* d'un Bouddha différât du *nirvāṇa* des saints ordinaires ; ils n'ont jamais cru qu'un Bouddha défunt, « désormais invisible aux dieux et aux hommes », pût intervenir dans les choses d'ici-bas.

Je doute qu'on rencontre dans les Écritures de langue pâlie la jolie distinction qu'établissent les docteurs de langue sanscrite entre le *nirvāṇa* de Çākyamuni et celui des simples mortels : « Tout *nirvāṇa*, dit Mātṛceta, est néant, ou plus correctement, vide. Mais le vide où s'étend la voûte azurée et le creux que forment les pores, les « puits des poils », peuvent-ils être comparés[1] ? »

1. Varṇanārhavarṇana, i, xi, texte tibétain et traduction publiés par F.-W. Thomas dans *Indian Antiquary*, 1905.

— Mais quand bien même les Presbytres auraient compris que le *nirvāṇa* du Bouddha est un très grand vide, ils affirment qu'un Bouddha n'est pas un sauveur : « C'est à vous-même de faire effort », a dit le Maître, « les Bienheureux ne font qu'expliquer le chemin du salut », et ailleurs : « Soyez à vous-même votre île (ou votre lampe), votre recours ; ne cherchez pas d'autre recours. Que la Loi soit votre île, votre recours, votre seul secours[1]. »

Mais, en raison d'une touche particulière au génie hindou, — en raison aussi de l'influence exercée par les foules bouddhiques et peut-être certaines fractions dissidentes de la Communauté qui adoraient dans Çākya un sauveur et un dieu vivant, — les sentiments que nourrissent les rédacteurs des livres pâlis pour le Maître disparu sont pénétrés d'une profonde affection. Il demeure ce qu'il était jadis, le chef de la confrérie ; il règne dans les cœurs, non pas à titre de modèle, — cette notion ne germera que plus tard, dans le Grand Véhicule, — mais comme la bonté et la sagesse personnifiées. On n'est pas bouddhiste si on ne prend pas recours dans le Bouddha ; si on ne l'entoure pas d'une perpétuelle commémoration (*anusmṛti*) ; si, en propres termes, on n'est pas un « fils du Bouddha », un « fils de Çākya ». — Mais le

1. Dīgha, II, p. 101.

Maître est « éteint » ; l'objet du culte est insensible ou irréel : quels fruits le culte pourra-t-il porter ? Cette question inévitable fut posée de bonne heure, semble-t-il, et la réponse, identique chez tous les docteurs, sort du fond même de la doctrine[1].

D'après le principe de l'acte personnel et irréversible, — il y fut fait d'ailleurs, nous le verrons, des dérogations notables, — tout bien comme tout mal nous vient de nous-mêmes ; c'est une hérésie de croire que quelqu'un donne : mon bienfaiteur, dieu ou homme, n'est que le délégué de mon mérite. Il en résulte que le culte du Bouddha entré dans le *nirvāṇa* porte les mêmes fruits que les hommages et les services rendus au Bouddha vivant.

Le grand saint ni n'accorda ni n'accorde aucune faveur aux orants, et à la vérité on ne le prie pas ; mais la piété est féconde parce que l'esprit se recueille, se purifie, se prépare au *nirvāṇa* quand il se repose et se complaît dans la contemplation du saint.

La commémoration du Bouddha est distincte de la commémoration de la Loi, laquelle est aussi un objet de culte, le deuxième « joyau ». Sans doute Çākyamuni mourant disait que la

1. Le Milinda, l'Abhidharmakoça et Çāntideva sont d'accord. — Sur l'utilité du culte des reliques, voir Milinda, pp. 95 et 117 (trad I, 144, 246). C'est d'ailleurs une opinion canonique qu'on obtient le ciel en vénérant les stūpas, Mahāparinibbāna, v, 12.

Loi le remplacera ; à plusieurs reprises, reprenant des dévots exaltés, il expliquait qu'on voit le Bouddha quand on voit la Loi, mais que le moine même qui touche le vêtement du Maître est très loin de lui s'il ne voit pas la Loi[1].

Cependant, — pour ne pas parler des deux marchands qui reçurent de Çākyamuni quelques-uns de ses cheveux sacrés et qui furent les premiers adorateurs et les premiers fidèles laïcs[2], pour négliger tout ce qu'il y a de latrie dans le plus ancien culte, — la piété du moine philosophe s'attache au Grand Disparu non seulement parce qu'il fut la Loi personnifiée, le fondateur de la Confrérie, la porte du salut, mais aussi parce qu'il est le saint par excellence, riche de tous les mérites, orné de toutes les perfections : « Quand on prend recours dans le Bouddha », dit un texte, « on prend recours dans les qualités que possède le Bouddha, dans les qualités qui font un Bouddha[3] ». Le fidèle se réjouit de cette sainteté aussi agissante et efficace aujourd'hui qu'au temps de la sublime prédication : car si le Maître n'est plus en relation avec les hommes, ceux-ci sont en relation avec lui tous les jours et à l'heure dernière ; il est ce qu'il était jadis, un « champ » où croissent merveil-

1. Oldenberg, *Buddh. Studien,* p. 677 ; J. R. A. S. 1906, p. 947.
2. Voir ci-dessous, p. 212.
3. *Buddhakāraka dharma* (Abhidharmakoçavyākyā).

leusement, pour les croyants, les semences de bonne pensée, les hommages et les dons. — On sait que les aumônes ont une valeur proportionnelle à la sainteté ou à la dignité du « champ » ou du « vase » où on les verse. Combien il est édifiant et doux de penser qu'un moine irréprochable se sert de l'écuelle et de la natte qu'on lui a données ! Le mot même qui désigne les saints ordinaires du Petit Véhicule, *arhat*, signifie « digne d'aumônes ». Mais une simple fleur offerte au Bouddha défunt est plus précieuse que tout présent à des êtres inférieurs.

Donc, d'une part, la vaine superstition que le Bouddha, sensible aux marques de respect, donnera des biens comme en donnent les dieux des païens ou aidera le fidèle d'une grâce prévenante, cette vaine superstition est exclue de la pensée d'un orthodoxe. Chacun travaille pour soi et mange les fruits de ses actes[1]. Sans doute la dévotion, si l'on peut ainsi parler, rend plus que ne valent les dispositions qu'on y apporte, car « petite semence porte grand fruit », surtout quand elle est semée dans un champ privilégié ; mais sa fécondité, comme celle de l'aumône aux nécessiteux, comme celle du respect filial, comme celle de la bienveillance pour le prochain, n'a rien de mystérieux.

1. On verra que la doctrine de l'acte personnel et irréversible a été modifiée dans le Grand Véhicule, ci-dessous p. 295.

Elle s'explique scientifiquement, psychologiquement, sans l''intervention d'aucune efficace étrangère.

D'autre part, personne ni n'est parvenu ni ne parviendra au salut en dehors du triple « refuge », c'est-à-dire sans la méditation du saint disparu, sans l'enseignement de la loi, sans l'ordination monastique. Le Bouddha, bien qu'il soit mort, inconscient ou inactif, demeure l'indispensable aliment de la vie spirituelle. Ce serait une erreur grave de le considérer comme le héros éponyme d'une secte ascétique, une sorte de Pythagore ou d'Épicure. Nous sommes en Asie et la comparaison bouddhique, qu'il faut prendre à la lettre, nous défend de l'oublier : le Bouddha guérit encore aujourd'hui ces dangereuses maladies qu'on appelle les passions, comme le « poteau de guérison », consacré par un charmeur de serpents, continue à guérir bien longtemps après la mort du charmeur[1]. Le culte d'un dieu mort ou certainement inactif doit, à notre avis, manquer de sincérité ; mais nous sommes mauvais juges, car nous ne croyons ni au « poteau de guérison », ni au sorcier versé dans la « science des serpents ».

Il n'est donc pas impossible que l'attitude de l'orthodoxe à l'égard du Maître aboutisse à une sorte de latrie ; cependant l'ancien Bouddhisme

1. Bodhicaryāvatāra, ix, 38.

monastique n'est pas une *bhakti*, une dévotion, une religion. Çākyamuni a pu « caresser sa tête de la main et donner les cheveux qui y demeurèrent attachés aux deux marchands qui lui demandaient ce qu'ils devaient désormais adorer », et, ajoute Buddhaghoṣa, « ils s'en allèrent, horripilés de joie, comme s'ils avaient été oints d'ambroisie[1] » ; mais le Maître, dans sa loi destinée aux moines, véhicule de *nirvāṇa*, n'a fait place ni à la grâce, ni à la prière. La langue même accuse cette indigence doctrinale ; le terme bouddhique qu'on traduit quelquefois par « prière », *praṇidhi*, *praṇidhāna*, signifie vœu, aspiration, résolution. Souvent aussi la « prière » n'est qu'une application du mérite à telle ou telle fin, une « déclaration de vérité » (*satyavacana*): « Aussi vrai que je n'ai pas commis telle faute, que j'ai donné telle aumône, ainsi puissé-je obtenir tel bien, réaliser tel miracle ! » et le miracle s'ensuit.

Si différent qu'il soit à tous égards des systèmes athées de l'Occident, modernes ou antiques, le Bouddhisme ancien ou, plus exactement, le Bouddhisme dit orthodoxe n'est pas une religion en ce sens qu'il demeure étranger à toute idée, je ne dis pas de Dieu, comme nous

1. L'épisode des deux marchands, dans sa teneur complète, manque dans le canon pâli, mais non pas dans le commentaire du Mahāvagga, voir Minayeff, *Recherches*, p. 160.

l'entendons, mais d'un être quelconque dont on puisse craindre ou espérer quoi que ce soit, c'est-à-dire, suivant la définition de Malebranche, qu'on puisse adorer ; en ce sens qu'il note d'hérésie toute notion de secours gratuit, puisque la destinée des créatures est fixée par leurs actes propres : « Le moi est le protecteur du moi ; quel autre protecteur pourrait-on avoir que soi-même ? » — Le culte du Bouddha est néanmoins de nécessité de salut, de même, sinon au même titre, que l'abstention du meurtre, du vol ou de l'amour. Ce culte est l'occasion d'un genre de mérite indispensable, d'une édification morale et intellectuelle que rien ne peut remplacer ; il n'est pas, à proprement parler, religieux.



Or, dès avant notre ère, les bouddhistes ont des dieux vivants, miséricordieux, éternels ou peu s'en faut, dont ils vénèrent les icônes ou les symboles, auxquels ils adressent de ferventes prières pour le bonheur et pour le salut. Ces dieux sont le Bouddha historique, Çākyamuni, les Bouddhas ses prédécesseurs et ceux qui règnent dans d'autres univers, le futur Bouddha Maitreya, « l'Amical, » dont Çākyamuni a prédit l'avènement, et d'autres futurs Bouddhas en grand nombre, plus charitables et plus ingénieux

les uns que les autres. — En même temps, l'idée du *nirvāṇa*, trop obscur et déconcertant, est primée par la description des « terres bienheureuses » où les élus, eux-mêmes futurs Bouddhas, poursuivent leur ascension spirituelle en présence et sous les rayons des grands saints. Les bouddhistes, depuis l'origine, savent que les bonnes gens peuvent obtenir les *svargas*, les paradis de style hindou qu'Açoka recommande à ses sujets, peuplés de nymphes et aux joies, comme on a dit, « médiocrement quintessenciées ». Mais telles ne sont pas les « terres bienheureuses », bien plutôt des châteaux spirituels où les saints incomplets achèvent de s'épurer[1].

II

Légende et divinité du Bouddha

Quel est le caractère de la divinité des Bouddhas et tout d'abord de Çākyamuni, sous l'influence de quelles causes, par quels apports ou quelles étapes elle s'est formée, c'est un problème capital pour l'intelligence du Bouddhisme historique et aussi pour celle des origines. Les indianistes s'en sont médiocrement préoccupés : l'attention fut à juste titre absorbée par la doctrine de la plus archaïque communauté, par

1. Voir ci-dessous, p. 307 et suivantes.

sa morale et ses institutions disciplinaires, et il sembla que l'invasion des mythes et de la dévotion marquait la dégénérescence de la Bonne Loi. Qu'une « terre bienheureuse » soit substituée au *nirvāṇa*, n'est-ce pas un comble d'abomination ? N'est-ce pas une pitié que la forme fantastique du Bouddha du *Lotus*[1] remplace le maître humain et disert des vieux Suttas? Ce dédain n'est pas justifié, quelle que soit la valeur philosophique des deux Bouddhismes, le rationaliste et le religieux, — car ce dernier a donné naissance à des édifices doctrinaux d'une rare beauté et c'est bien lui qui a conquis, au prix de cruelles déformations, il est vrai, le Turkestan, le Tibet, la Chine et le Japon, pour ne pas parler de l'Insulinde.

Mais, pense-t-on, ce Bouddhisme est moderne? On craint qu'il ne puisse nous renseigner sur les premiers siècles; on affirme qu'il comporte des éléments extra-hindous. Max Müller, par exemple, a cherché ses origines dans l'influence des populations turques ou scythes qui envahirent l'Inde du nord vers les débuts de notre ère. On a parlé aussi de l'Iran, de l'art grec[2].

1. Voir ci-dessous, p. 261.

2. D'après Fergusson et Cunningham « les Indiens ont appris des Grecs le culte des images », « la pratique d'adorer des effigies du Bouddha a été inaugurée par la population semi-grecque du Penjàb » Voir Foucher, *Art bouddhique dans l'Inde*, p. 8 (R. H. R. 1895). — Sur l'influence éranienne, Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien*[2], p. 170.

Ces hypothèses ne sont pas sans intérêt, mais paraissent un peu courtes. On ne peut vraiment douter que l'apothéose épique et dogmatique de Çākyamuni ne soit hindoue ; mais plusieurs sont portés à croire qu'elle a eu lieu au sein de la Communauté, par un processus évéhmériste, à lentes étapes, et que ces étapes sont marquées par le développement de la légende attesté dans les sources littéraires.

Nous sommes d'avis, au contraire, que le dogme, la légende et le culte du Bouddha furent un facteur essentiel de l'extraordinaire fortune de la Communauté et du Bouddhisme. De toute apparence, si l'Inde est devenue et restée pendant plusieurs siècles, sinon bouddhiste, comme le veut M. Rhys Davids, du moins bouddhisante, ce n'est pas seulement par la vertu des institutions disciplinaires et doctrinales de la confrérie, parce que la règle conventuelle était plus raisonnable chez les fils de Çākyamuni que chez les Jainas ou les Âjīvikas, parce que la métaphysique était plus savante : ces qualités mêmes et la modération du « chemin du milieu » pouvaient être une faiblesse dans la surenchère doctrinale et ascétique. Quant à la supériorité de la morale, il faut aussi faire bien des réserves. — C'est surtout, croyons-nous, parce que la piété a reconnu dans Çākyamuni un être surnaturel et infiniment charitable. Et les témoignages de la tradition

monastique, seuls documents littéraires que nous possédions pour les temps primitifs, marqueraient, non pas le développement de la croyance, mais les conquêtes que la croyance, dès le début très précise, a faites dans les cercles des Presbytres, exclusivement préoccupés de *nirvāṇa* et de gnose.

Il serait outré de prétendre établir ici une démonstration rigoureuse; mais on peut, on doit envisager l'histoire bouddhique de ce point de vue.

La légende de Çākyamuni ou, pour mieux dire, du Bouddha,— car la personnalité historique disparaît derrière le type, —n'est pas une légende à proprement parler, le souvenir magnifié d'un maître très sage et très vénéré : un moine parmi les autres, *primus inter pares*, tel qu'il apparaît souvent dans le canon, et que la reconnaissance de ses disciples aurait déifié, alors qu'en bonne théologie ils n'avaient plus à s'en occuper, alors que, suivant la tradition, ils s'en occupèrent très peu. Tels étaient d'ailleurs les ordres du Disparu : « Que devrons-nous faire », interroge Ânanda, « du corps du Bouddha ? » — « Ne perdez pas votre temps », répond le Bienheureux, « à rendre un culte à mon corps ; mais occupez-vous en toute diligence et application de votre bien spirituel : il y a parmi les nobles, les brahmanes et les bourgeois, des hommes

instruits et croyants; ils rendront à mon corps le culte qui lui est dû[1]. » Et, par le fait, tandis que les laïcs, ou adorateurs (*upāsaka*), célèbrent les funérailles et se disputent les reliques, les moines organisent le concile et fixent la Loi, la Loi qui est, pour les sages, le « vrai corps du Bouddha ».

Une lente transformation du souvenir de Çākyamuni, aboutissant au type divin du Bouddha, paraîtrait moins invraisemblable si, dans la geste canonique ou deutérocanonique, « nous avions affaire à des données accidentelles ou incohérentes ». Mais, ainsi que M. Senart l'a démontré et dans toute la mesure où ces choses-là se démontrent[2], la légende est formée d'éléments qui sont peut-être solaires, qui, à coup sûr, n'ont rien d'évéhmériste, et qui forment bloc. Elle s'est visiblement alimentée au torrent des sources qui débordent dans les mythologies viṣṇuites, ou, en général, hindoues. — D'autre part, cette souveraineté, jadis partagée entre des saints ou des dieux anonymes et qui, sous l'emprise de la spéculation bouddhisante, constituera la dignité de Bouddha, Çākyamuni l'a apparemment revêtue en raison de l'impression qu'il fit sur les foules dévotes; et nous sommes

1. Dīgha II, p. 141 (*Buddhist Suttas*, p. 91), Foucher, *Art du Gandhara*, I, p. 573.
2. *Essai sur la légende du Buddha*.

ainsi quelque peu renseignés sur ce grand inconnu. — Il n'est pas impossible que Kanakamuni, en pâli Koṇāgamana, un des Bouddhas qui ont précédé le nôtre, soit un personnage historique[1] : en tout cas, l'Inde attendait des « Victorieux » ou *jinas*, des hommes-sauveurs.



Mais on nous arrête dès que nous ouvrons cette voie à la conjecture ; on demande si les notions qui pouvaient concourir à l'apothéose de Çākyamuni existaient dans l'Inde ; on doute qu'elles aient trouvé accès dans les premières confréries. M. Oldenberg, dont tout historien est l'obligé, soit qu'il le suive, soit qu'il le contredise, ne fait qu'une place accessoire au dogme du Bouddha, à la personne de Çākyamuni en tant que Bouddha : « Nous n'en parlons guère », dit-il, « que comme d'un appendice à d'autres développements plus importants. » Et, en vérité, à supprimer ce dogme, on n'ignore rien, ou peu de chose, de la discipline de délivrance : « C'est à vous-même de faire effort », a dit le Maître, « les Bienheureux ne sont que des prédicateurs. » — Il lui est arrivé de se comparer au premier-né d'une couvée : « Tout de même, ô brahmane, lorsqu'une poule a pondu des

1. Voir Kern, *Manual*, p. 64.

œufs, huit ou dix ou douze, et que la poule s'est couchée sur eux et les a tenus au chaud et les a couvés suffisamment; lors donc qu'un des poussins, le premier, avec la pointe de sa griffe ou son bec, brise la coquille et sort heureusement de l'œuf, comment nommera-t-on ce poussin, l'aîné ou le plus jeune?... De même aussi, ô brahmane, entre les êtres qui vivent dans l'ignorance et sont comme enfermés et emprisonnés dans un œuf, je l'ai brisée, la coquille de l'ignorance, et seul dans le monde j'ai obtenu la suprême et complète illumination. C'est pourquoi je suis l'aîné et le plus noble d'entre les êtres[1]. » — Çākyamuni a découvert le chemin du salut, mais, dit M. Oldenberg, « le disciple qui va droit à la sainteté est un Bouddha aussi bien que le Maître ». — Et on ne voit pas quelle supériorité métaphysique pourrait lui échoir en partage : « Prenons », dit notre auteur[2], « une doctrine qui, comme celle de Jésus, grandit ayant à sa base une forte croyance en Dieu ; quelle idée se fera la communauté de celui qui comme maître, comme précepteur, comme modèle à imiter, prend dans la vie de ses disciples une importance si considérable? Tout naturellement, elle fera descendre sur sa personne un reflet, et mieux encore qu'un reflet, de la

1. Suttavibhanga, Pār. i, 1.4; Odenberg-Foucher[2], p. 321.
2. Oldenberg[5], p. 380; Oldenberg-Foucher[2], p. 320.

plénitude du Dieu très puissant et très bon... le Maître devient ainsi le Médiateur... Son essence s'élève en dignité métaphysique jusqu'à s'identifier avec l'essence de Dieu... Les conditions que suppose une telle évolution n'existaient pas dans le cas du Bouddha et, par suite, rien d'analogue ne s'est produit autour de sa personne. La croyance aux anciens dieux [du Veda] avait disparu devant le panthéisme de la doctrine de l'Âtman [le souffle universel, l'être en soi], et l'Âtman, dans son éternel repos d'être unique et universel, n'était pas un dieu qui pût, par compassion pour la race humaine, intervenir efficacement en sa faveur. Il n'était pas d'ailleurs jusqu'à cette croyance en l'Âtman qui n'eût pâli. L'empire de ce monde soupirant vers la délivrance n'appartenait plus à un dieu ; il était passé à la loi naturelle de l'enchaînement nécessaire des causes et des effets [1]... Çākyamuni ne pouvait pas être un sauveur d'origine divine, car ce n'était pas d'un dieu qu'on attendait le salut... Aucune supériorité métaphysique ne devait le placer de par sa naissance au-dessus des autres êtres ; seulement plus grand, plus puissant dans ses efforts, il lui était réservé de découvrir le chemin sur lequel les autres n'ont plus qu'à suivre ses traces. »

1. Cette loi est le principe cardinal de la métaphysique et de la morale bouddhiques, voir ci-dessus, p. 175.

M. Oldenberg explique très bien comment les moines, professionnels de la délivrance, désabusés des dieux et même du Dieu-Tout, confiants dans la discipline du renoncement, n'ont pas senti le besoin de déifier leur Maître. Et c'est pour cela que la Communauté est, comme nous l'avons vu, « irréligieuse ». D'ailleurs, il est trop clair que manquaient dans les antécédents du Bouddhisme et dans la carrière de Gautama les données, juives ou évangéliques, qui firent que les chrétiens adorèrent en Jésus le fils de Dieu, Dieu lui-même. — Mais on peut se demander si de fortes croyances monothéistes sont favorables à l'adoration d'un homme-dieu ; si, au contraire, le polythéisme hindou n'offre pas un champ merveilleusement propre à l'apothéose. Nous nous souviendrons des avertissements de Garrez, de MM. Barth et Senart[1], des leçons que nous a données M. Oldenberg dans ses beaux travaux sur le Veda, des suggestives observations de Sir A. Lyall : il est certain que toute la religion de l'Inde ancienne n'est pas enfermée dans les Upaniṣads ou les Brāhmaṇas, dans la tradition sacerdotale, ritualistique ou gnostique, des brahmanes.

Le Bouddha ouvre le chemin du *nirvāṇa* aux spirituels qui cherchent la délivrance de la douleur par une méthode strictement pénitentiaire

1. Notamment dans *Origines bouddhiques*, p. 2 et suivantes.

ou ascétique : c'est pour les rationalistes qu'est fait l'enseignement du canon. Mais il eut d'autres clients : « Fondateur d'ordre », remarque M. Senart, « il fut aussi un entraîneur de foules. Autour de la fraternité monastique, les laïcs se groupèrent étroitement. Ils apportaient des besoins religieux qui, nulle part, ne sont plus ardents que dans l'Inde[1]. »

Parmi les convertis, il y avait des simples qui n'entendaient pas le salut comme un *nirvāṇa* indéfinissable ; qui demandaient d'abord : « Que devons-nous adorer maintenant? » ; qui désiraient la pluie, des vaches, des fils, des paradis, l'immortalité, — comme aux temps du Veda et comme aujourd'hui. Et parmi les « sages » enrôlés sous le froc bouddhique, se rencontraient, nous le savons de science certaine, des Yogins ou pénitents, auxquels la vieille discipline accorde un règlement de vie spécial[2] et qui apportaient toute une technique de l'extase mêlée sans doute de spéculations religieuses ; des Jaṭilas, particulièrement favorisés par le fondateur, et qui vénèrent le feu ou Agni[3] : nier l'utilité de l'oblation au feu, c'est une des

1. *Origines bouddhiques*, p. 42.
2. Voir ci-dessous, p. 356 et suivantes.
3. D'après l'Avadānaçataka, les disciples de Çākyamuni sont d'abord exclusivement recrutés parmi les Jatilas, voir II, p. 111. — Voir Mahāvagga, i, 38.11 ; Rockhill, *Life*, p. 140, Senart, *Légende*, p. 416, note.

hérésies condamnées par nos textes[1]; des Âjīvikas qui vénèrent Nārāyaṇa[2], un des noms ou un des aspects de Viṣṇu. Si désuètes que fussent alors tous les dieux, nous croirons que le crépuscule (?) des cultes védiques et l'aurore (?) des dévotions hindoues faisaient quelque clarté dans le ciel. Tous les Hindous ne confessaient pas l'enchaînement nécessaire des causes et des effets. — Et si nous enfonçons ici une porte ouverte, c'est, dirai-je avec quelque irrespect, parce que M. Oldenberg affecte de la clore par un artifice tout rhétorique.

***

De toute évidence existaient dans l'Inde, chez les Hindous bouddhisants, les notions dont est sorti le type divin du Bouddha : ce type, en effet, est attesté par des documents catégoriques et anciens. On voit très bien, d'abord, comment Çākyamuni a pu ou a dû passer dieu : ne possède-t-il pas, à un degré suréminent, toutes les suprématies de la pénitence, de la science et des bonnes œuvres? Depuis la fin de l'âge védique, la spéculation indienne se demande

1. Voir ci-dessus, p. 64.
2. Kern, *Geschiedenis*, I, p. 14. M. Hoernle, dans son étude très détaillée de l'*Enc. of Religion and Ethics* de Hastings, ne mentionne pas ce trait. M. Kern n'indique pas sa source. Voir ci-dessous, p. 245.



Le Bouddha sous l'arbre de la Bodhi.

(*Voir page 250.*)

pourquoi les dieux sont dieux ; elle se détourne de cette puérile hypothèse que la qualité de dieu est éternelle ou due au hasard de la naissance ; elle voit dans les souverains du ciel ou de la terre, dans les divinités ou dans les « rois à la roue », monarques universels[1], d'anciens maîtres de l'ascétisme, des magiciens ou des sacrificateurs, c'est-à-dire des savants, — ou, plus pure, des saints. Çākyamuni, égal aux plus grands sous ce triple aspect, austérité, science, vertu, est un être surnaturel du premier rang : du même coup, étant donnée la conception qu'on se fait des êtres surnaturels, il devient « le héros de récits mythiques d'origine et de caractère[2] ».

Il ne sera pas un dieu transcendant ou le légat de Dieu, — ni, comme le Kṛṣṇa de la Bhagavadgītā, la manifestation intégrale du Dieu-Tout ; ni une manifestation partielle, comme cent ascètes ou brigands hindous et même des officiers anglais. Plus tard, beaucoup plus tard, adopté par les brahmanes, le Bouddha prendra rang parmi les dix avatars de Viṣṇu. Mais les brahmanes apparemment ne parlaient encore du Dieu-Tout qu'à mots couverts et ne l'avaient pas vulgarisé dans les couches profondes de l'Hindouisme. Le Bouddha sera donc,

1. Voir ci-dessous, p. 243.
2. Senart, *Origines*, p. 7.

tout simplement, un être de puissance et de vie illimitées, un dieu du paganisme hindou, pour ses fidèles le plus grand dieu, un grand dieu pour tout le monde. — A vrai dire, les Hindous, qu'ils soient bouddhisants ou brahmanisants, se sont rarement fait une autre idée de la divinité. Comme l'a observé M. A. Barth et comme l'explique le spirituel brahmane Vamadeo de Sir A. Lyall[1], ils ne peuvent se passer d'un dieu-patron (*iṣṭadevatā*), d'un dieu à biographie, et ne lui refusent aucun attribut du Tout-Puissant; en même temps, ils se refusent à enfermer l'Éternel et l'Absolu dans un être anthropomorphe, et humilient tous leurs dieux. Faute de Discours de la méthode ! Les dieux des Brāhmaṇas, ou commentaires liturgiques du Veda, sont dieux parce qu'ils ont aperçu telle ou telle combinaison prosodique, telle ou telle formule d'offrande ; Indra doit son paradis et ses nymphes au mérite de cent sacrifices ; Brahmā lui-même n'est que le délégué temporaire[2], — pour quelques milliards de siècles, — de la grande force cosmique, et il doit à ses œuvres ce haut emploi ; Çiva est le plus formidable des pénitents. Les rits, les connaissances magiques, l'ascèse sous toutes ses formes et sur-

1. *Asiatic Studies*, deuxième série.

2. M. Oldenberg (trad. p. 215, note) observe qu'Empédocle aussi dénie aux dieux l'immortalité.

tout la pénitence, sont non seulement utiles aux buts mondains, à l'acquisition des pouvoirs occultes, mais encore transforment les hommes en dieux dans une vie à venir.

Aussi bien la légende épique est pleine d'ascètes dont les mortifications inquiètent la sécurité des êtres célestes, qui ne sont que des pénitents parvenus, qui savent que leur gloire va s'épuisant par la jouissance et qui redoutent dans tout jeûneur obstiné, dans tout solitaire de marque, un rival ou un remplaçant. Alors, suivant une formule stylisée, les dieux députent au saint des ondines ou Apsaras, et on sait que Çakuntalā, la plus touchante des filles de l'Hindoustan, naquit du royal solitaire Viçvāmitra et de la belle Menakā. Et ces histoires de séduction ne manqueront pas dans la carrière ascétique de Çākyamuni.

D'après le témoignage unanime des biographes, Çākyamuni est un solitaire, un *muni*, dont les austérités étonnent le monde. Trait digne de remarque, car le Bouddha a organisé la vie conventuelle et condamné l'ascétisme outré[1] : la quatrième grande erreur, d'après le canon, est de croire que les rites et les vœux pénitentiaires sont utiles au *nirvāṇa*. Mais Çākya prétendait sans doute à autre chose qu'au *nirvāṇa* : il voulait devenir un Bouddha ; un grand

1. Voir ci-dessous, p. 358.

tapas est nécessaire, une grande production de cette force mystérieuse dont le nom signifie à la fois « chaleur » et « pénitence », qui rend immortel d'après le Rig Veda, qui, au dire des Brāhmaṇas, est la force cosmique elle-même : « Ce monde n'existait pas ; Prajāpati, le Maître des générations, peina, s'échauffa et prononça les mots créateurs[1]... » — Aussi la tradition monastique place-t-elle la tentation pendant la période d'austérité[2]. Les dieux n'ont pas pris ombrage des efforts du saint, car ils savent que Çākyamuni, devenu Bouddha, ne leur jalousera pas leurs nymphes. Mais Māra le Mauvais, ailleurs Mṛtyu ou la Mort, entité métaphysique et cosmique de l'idéologie des brahmanes, ailleurs Namuci, démon des ténèbres, Māra enverra ses filles, Soif, Volupté, Désir charnel de leurs noms allégoriques; elles se changeront en trois cents jouvencelles pour accuser à la fois la vertu du Maître et le mauvais goût des bouddhistes.

Cependant l'opposition de Māra, à considérer l'ensemble de la tradition, a un caractère très spécial qui transporte la scène, du lieu commun de l'hagiographie hindoue, en pleine mythologie et en pleine dogmatique. Nous rencon-

1. Maitri, 66.

2. Sur la tentation, voir Senart, *Légende;* Kern, *Geschiedenis*, I, 66; Māra = Kāma; arbre = immortalité. Oldenberg-Foucher[2], p. 86; Windisch, *Māra und Bouddha.*

trons ici plusieurs traits propres à la légende du Bouddha, héros solaire ; nous constatons sa souveraine puissance.

Māra a vainement espionné pendant six ans le grand ascète ; mais l'heure approche où la partie sera décidément perdue. Çākya a rompu le jeûne ; il s'est réconforté d'un breuvage ambrosiaque, — du lait de mille vaches qu'elle faisait paître dans un bois plein de réglisse, la pieuse Sujātā, « Eugénie », avait nourri cinq cents vaches ; le lait des cinq cents avait suffi à deux cent cinquante, et ainsi de suite jusqu'au moment où, en dépit de l'arithmétique et peut-être de la zoologie, le lait de huit dernières vaches eût donné une crème très épaisse, très douce et très forte ; Brahmā, par surcroît, y versa le miel de la grande ruche cosmique de la force vitale. Réconforté par ce beurre merveilleux, Çākyamuni se dirige vers l'arbre sous lequel il doit devenir un Bouddha, l'Arbre de l'illumination ou de la science ; c'est alors que Māra tente le suprême effort. Tous les dieux se sont enfuis, car Māra leur fait peur : l'homme, — est-ce un homme ? — reste seul en face du dieu-démon, du *princeps mundi*, assis sur un éléphant gigantesque et qui excite ses hordes. Les traits et les projectiles, hideux ou fantastiques, retombent autour de Çākya en couronnes de fleurs. Mais ce ne sont là que des préliminaires emprun-

tés au *locus classicus* du combat des bons et des méchants dieux ; la lutte qui met en conflit le pouvoir temporel de Māra, sur son déclin, et la force, temporelle et spirituelle à la fois, de Çākya, se précise quand Māra revendique le droit de s'asseoir sous l'Arbre fatidique, droit que lui ont acquis, prétend-il, ses charités. — Si méchant que soit Māra, il fut bon jadis, puisqu'il est puissant, et ses compagnons affirment en effet ses mérites. — Mais Çākyamuni invoque le témoignage de la terre : « Tu as ici des personnes vivantes pour te servir de témoins : je n'en ai pas. C'est pourquoi j'invoquerai la terre encore qu'elle soit inconsciente. » Des mille noms que Çākyamuni a portés au cours de mille existences héroïques, un seul suffira pour confondre le Mauvais. « La terre », dit le Saint, « sera témoin que dans ma dernière existence humaine, quand on me nommait Viçvaṃtara, j'ai distribué sept cents dons extraordinaires. » Et aussitôt, quand le doigt de Çākyamuni touche le sol, la voix de la terre se fait entendre ; Māra et ses acolytes sont dispersés. Dès lors, l'Arbre et la *bodhi*, c'est-à-dire la science qui fait les Bouddhas, appartiennent au grand solitaire, et comme pour affirmer clairement le caractère mythique de cette lutte et de cette conquête, le serpent Mucilinda, dans le récit pâli comme dans les deutérocanoniques,

vient abriter le Bouddha de ses multiples replis.

On peut expliquer, et on a expliqué en effet l'épisode dit « de la tentation » comme le travestissement légendaire de la crise morale traversée par le Maître au moment où il comprit l'inutilité du jeûne et avant qu'il recouvrât le calme par une subite illumination. Māra-Mṛtyu-Namuci, démon ténébreux, porte aussi le nom de Kāma, le Désir frère de la mort, ennemi de la sainteté et du renoncement. Les données ne manquent pas pour donner à la lutte sous l'Arbre un aspect tout moral et psychologique. L'Arbre même, dont la conquête est si importante d'après certaines sources puisqu'il représente la science, l'immortalité, le souverain pouvoir, n'est-ce pas tout uniment un des nombreux figuiers au pied desquels, de tout temps, méditèrent les ascètes[1] ? D'après le premier canon, le facteur unique de l'illumination fut la quadruple extase au cours de laquelle Çākyamuni se sentit devenir un Bouddha[2].

Les divers témoignages que nous allons passer en revue, parmi beaucoup d'autres, permettront d'apprécier la valeur de cette exégèse.

1. Voir notamment Oldenberg-(Foucher[2], p. 86 et suivantes). — Sur le culte de l'arbre, Rhys Davids, *Buddhist India*, p. 226 et suivantes.

2. Oldenberg-Foucher[2], p. 89 et note. Le malheur est que les « quatre extases » sont du Yoga (Senart, *Origines*, p. 16).

III

Caractères surnaturels de Çākyamuni

A en juger d'après des aveux formels de la plus vieille littérature, ni le Bouddha, — c'est-à-dire Çākyamuni depuis la conquête de l'illumination (*bodhi*), — ni le « futur Bouddha » même ne sont à proprement parler des hommes.

***

Examinons d'abord l'humanité du Bouddha.

Le Bienheureux se compare au lotus, car, né dans le monde, il est sorti du monde en devenant Bouddha : « Comme le lotus naît de l'eau et de la boue, grandit dans l'eau, s'élève au-dessus de l'eau et demeure sans que l'eau le souille ; de même j'ai grandi dans le monde, j'ai dépassé le monde, je ne suis plus souillé par le monde[1]. » Mais, « dépasser le monde », n'est-ce pas simplement entrer dans le chemin du *nirvāṇa* ou délivrance? Les textes ne sont pas tous également explicites ; plusieurs pourraient nous égarer[2], mais quelques-uns sont assez clairs : le

1. Saṃyutta, III, p. 140 et ailleurs. — Le Milinda, p. 375, applique aux moines ordinaires la comparaison du lotus, qui se peut, en effet, entendre de diverses façons (voir aussi p. 75).
2. Voir ci-dessous, p. 250.

Bouddha n'est pas un homme mûr pour le *nirvāṇa*, c'est-à-dire un *arhat*, comme furent presque tous ses disciples immédiats ; car, lui-même l'a déclaré, il n'est pas un homme.

Le brahmane Doṇa aperçut sur les pieds du Bienheureux ou du Seigneur, *bhagavat*, — c'est sous ce nom, un des plus marquants de la religion kṛṣṇaïte que l'on désigne communément le Bouddha[1], — des milliers de roues avec leurs rayons, leurs moyeux et toutes leurs beautés; il s'écria : « Quelle merveille qu'étant un homme il puisse avoir de tels pieds ! » — « Sans doute », demande-t-il au Saint, « tu es un *deva*, un dieu ? » — « Non, brahmane. » — « Tu es donc un *gandharva ?* », c'est-à-dire un musicien céleste. — « Non, brahmane. » — « Serais-tu donc un *yakṣa ?* », et par *yakṣa* on entend, tantôt un démon, tantôt un esprit céleste d'apparition merveilleuse et mystérieuse[2]. — « Non, brahmane », fut encore la réponse. — « Alors tu es un homme ? » — « Pas davantage. » « — Qui donc es-tu ? » — « En moi », explique enfin le Maître, « ont disparu à tout jamais les passions qui pourraient faire que je fusse un *gandharva*, un *yakṣa* ou un homme ; tel un lotus né dans l'eau, une fois sorti de l'eau n'est plus souillé par l'eau, tel je suis sorti du monde. Sache, ô

1. Voir Senart, *Origines*, p. 27 ; Kern, *Manual*, p. 63, n. 4.
2. Voir ci-dessous, pp. 352, 368, 374.

brahmane, que je suis un Bouddha. » Les docteurs bouddhistes ou occidentaux peuvent différer d'avis sur la portée de ce texte : au moins prouve-t-il que le Bouddha ni n'a l'aspect d'un homme, ni n'avoue être un homme[1]. Aussi bien l'appelle-t-on quelque part « adorable Yakṣa[2] ».

Cependant le Bienheureux se conduit comme un simple mortel. « S'il est homme », dit le roi Bimbisāra frappé de sa majesté, « il mangera la nourriture qu'il vient de recueillir dans son écuelle[3] », et il la mange en effet. De même abondent dans la vieille biographie les détails familiers de tout style, depuis l'histoire des purgatifs administrés au Maître par le médecin Jīvaka jusqu'au récit poignant des derniers jours. Cela n'empêche pas que le Bouddha ne soit « le premier des êtres ; le dominateur insurpassé ; le contrôleur et le souverain du monde et de ce qu'il renferme, Māra, Brahmā, toute la génération des vivants, hommes et dieux, ascètes et brahmanes ». Il est « le Seigneur Bouddha, le

1. A*n*guttara II, 37 ; d'après Kern, *Manual*, p. 64 : « Here the Buddha denies flatly and categorically that he is a man » ; mais Oldenberg (trad. p. 320, note) : « Kern a mal compris l'intention de ce passage. » Il est hors de doute que les Arhats, délivrés, comme le Bouddha lui-même, des passions qui font renaître dieu, homme ou *gandharva*, n'ont pas aux pieds des milliers de belles roues.

2. Majjhima I, 386 ; Kern, *Manual*, p. 59.

3. Jātaka, I, 66 ; Kern, *Geschiedenis*, I, p. 54.

lion incomparable[1] ». — Quand le dieu de la lune et le dieu du soleil sont attaqués par Rāhu, le démon de l'éclipse, c'est au Bouddha qu'ils ont recours : « Rāhu », dit Çākyamuni, « le dieu de la lune a eu recours à moi ; lâche la lune, car les Bouddhas ont pitié du monde. » Et le démon de l'éclipse se sauve le poil hérissé : « Si je n'eusse lâché la lune, ma tête se fût fendue en sept morceaux[2]. »

Un Bouddha, d'après l'ancienne foi, est de sa nature le souverain et le maître spirituel de l'univers ; donc, comme Brahmā, il est unique : deux Bouddhas ne peuvent coexister. La dogmatique des temps postérieurs ne contredira jamais à ce

1. Aṅguttara, II, p. 23, Saṃyutta, I, p. 67. Il semble que l'expression *devatideva*, « the paramount god of gods », (Milinda, p. 381, Jātaka, IV, 158, comm. du Dhammapada, 148 ; Divyāvadāna, p. 391 ; *Lotus*, vii, 31, Lalita, 131.3 [= 114.20 devādhideva], etc.) ne se rencontre pas dans le canon (Milinda, trad. II, p. 305, q. v., et Kern, *Lotus*, p. xxv) ; mais le Saṃyutta, I, 141 dit d'un Arhat qu'il est *atidevapatta*.

2. Saṃyutta, I, 50-51 ; Kern, *Manual*, p. 64. — D'après Aṅguttara, I, pp. 227-228, Çākyamuni répand sa splendeur et fait entendre sa voix dans le « triple grand chiliocosme » (tisahassī mahāsahassī lokadhātu), c'est-à-dire dans un milliard d'univers à quatre continents, ou davantage (comparer Amitābha, ci-dessous, p. 268). Ananda se réjouit de savoir que le maître possède un si grand pouvoir ; Udāyin se moque de lui : « Qu'est-ce que cela peut bien te faire ? » Mais Bouddha l'approuve : « Ne parle pas ainsi, ô Udāyin, ne parle pas ainsi. Si Ananda vient à mourir sans être débarrassé de tout attachement, il obtiendra, par la vertu de cette foi et de cette complaisance en mon pouvoir (*anena cittappasādena*), d'être pour sept existences roi des dieux et pour sept autres roi de la terre (du Jambudvīpa). Mais, ô Udāyin, Ananda obtiendra le nirvāṇa dès cette présente existence. »

principe essentiel, et comme la fantaisie mythologique ou dévote réclamera de nombreux Bouddhas, elle les logera dans les univers qui entourent le nôtre : tout cosmos est le domaine, le « champ » d'un Bouddha. — Rigoureusement il devrait en être pour le temps comme pour l'espace : le règne de Brahmā, d'un Brahmā déterminé, remplit toute la période qui sépare deux chaos, ce qu'on nomme un *kalpa* ou âge du monde. Le Bouddha, supérieur à Brahmā et à tous les dieux, peut-il ne posséder qu'une souveraineté éphémère ? Ce point de vue, très légitime, entre au conflit avec un des dogmes fondamentaux des Jainas et des bouddhistes, à savoir que les Saints apparaissent à des intervalles lointains et irréguliers, et qu'ils renoncent à l'existence lorsqu'ils ont rempli leur tâche, mis en mouvement la « roue de la prédication » (*dharmacakra*) et fondé l'Ordre destiné à leur survivre plus ou moins longtemps : cette conception rapproche singulièrement les Bouddhas et les Jinas, des Manus et des Avatārs de Viṣṇu. Cependant c'est une doctrine canonique que Çākyamuni aurait pu demeurer parmi nous pendant un âge du monde ou jusqu'au terme du présent âge du monde. Il ne demandait pas mieux, et, comme le dernier jour approchait, il dit à Ânanda, le disciple favori : « Le Bouddha pourrait, s'il le voulait, rester pour un âge du

monde ou jusqu'au terme de cet âge », et jusqu'à trois fois il répéta ces mêmes paroles. Mais Māra le Mauvais possédait le cœur d'Ânanda et « si claire et propice que fût l'occasion », le disciple n'en profita point. Lorsque son oreille et son esprit s'ouvrirent, il était trop tard : le Bienheureux avait renoncé à dépasser la limite de la vie humaine. Ce récit figure dans tous les canons, dans celui même des Presbytres, si rationalistes[1].

Avant de mourir de dysenterie, — maladie provoquée par un mets mystérieux, porc, champignons ou poison, on discute, mais je crains fort que cet aliment soit mythologique[2], — Çākyamuni manifesta sa gloire : sa peau resplendit comme de l'or vif et le brocart dont Pukkusa l'avait revêtu en devint sombre. Cette manière

1. Mahāparinibbāna, iii, 3 et 45 (= Dīgha, II, pp. 103 et 117); Milinda, p. 140 (trad. I, p. 198); Kathāvatthu, xi, 5, et nos *Conciles Bouddhiques*, i, p. 29 (= Muséon, 1905, p. 29). Sur la durée de la vie des Bouddhas et leur distribution au cours des âges cosmiques, voir Dīgha, II, p. 3 et Oldenberg[5], p. 384, note.

Une donnée très curieuse sur la durée de la vie des Bouddhas nous est fournie par le document obscur déchiffré récemment par MM. Sieg et Siegling (Acad. de Berlin, 1908, 16 juillet). On attribue généralement à Çākyamuni une vie de 80 ans, 35 ans avant l'acquisition de la dignité de Bouddha, 45 ans d'enseignement terminés par le *nirvāna*. D'après la nouvelle source, qui donne ces deux derniers chiffres, il faut ajouter 40 ans depuis la fin de l'enseignement jusqu'au *nirvāna*.

2. Voir Senart, *Légende*, p. 331 et suivantes; Milinda, trad. I, 244, note; Fleet, J. R. A. S., 1096, p. 881; Neumann, *die Reden* (Majjhima), I, p. xix; Watters. *Yuan Chwangs*, II, p. 27; voir ci-dessus, p. 39, note.

de transfiguration se produit deux fois dans la carrière des Saints : la nuit où le futur Bouddha devient Bouddha et la nuit du *nirvāṇa*[1]. — La littérature canonique admet en effet que les Bienheureux dissimulent leur vraie nature à tous les êtres : « Il y a », dit Çākyamuni, « huit sortes d'assemblées : nobles, brahmanes, bourgeois ou maîtres de maison, ascètes, dieux compagnons des quatre gardiens du monde, dieux du groupe des trente-trois dieux, dieux du monde de Māra, dieux du ciel de Brahmā. Avant d'entrer parmi eux je fais que mon aspect soit semblable au leur, que ma voix soit comme la leur ; je les instruis, je les éclaire, je les réjouis de mon enseignement de salut. Mais ils ne me connaissent pas tandis que je leur parle : « Quel est cet être qui nous instruit? un dieu ou un homme? » Ainsi pensent-ils. Et quand je disparais après les avoir instruits, ils ne me connaissent pas davantage : « Quel est celui qui a disparu, un dieu ou un homme[2] ? »

Quoi qu'en dise l'auteur de cette belle page, extraite du « livre du nirvāṇa », vénérable entre tous et si plein déjà de l'esprit du Grand Véhicule, Çākyamuni n'a pas dérobé à nos yeux sa sublime dignité, et d'ailleurs il a pris soin de nous raconter sa préhistoire. Pour les rédacteurs des

1. Mahāparinibbāna, iv, 37.
2. Mahāparinibbāna, iii, 22.

plus anciens Discours, avant même de devenir un Bouddha, Çākya, futur Bouddha, est un être surnaturel, de son vrai nom, un *mahāpuruṣa* ou « grand mâle ».



Celui qui devait être notre Bouddha, riche du mérite acquis au cours de nombreuses transmigrations, régnait, depuis plusieurs siècles, dans le ciel sublime des dieux Tuṣitas, « dieux satisfaits ou sereins ». Quand les temps furent accomplis, il pénétra, pendant son sommeil, dans le sein de Māyā, femme du roi des Çākyas. Rien n'indique dans la première tradition, à mon avis du moins, que Māyā fût vierge[1]; mais, dans toute la littérature connue, un seul passage semble parler d'une conception d'ordre naturel, et il a toute l'apparence d'un blasphème[2]. Le dieu des Tuṣitas, de son plein gré, après mûre délibération sur la caste, le pays, la famille, la mère et l'époque que son

1. C'est seulement après la conception que Māyā renonce au meurtre, au vol, à l'amour défendu, etc. (Dīgha, II, p. 12). Le Dīgha attribue à tout Bouddha un père et une mère; le Milinda (p. 75) explique comment Çākyamuni porte les marques, est enveloppé d'une auréole d'une coudée, bien que ses parents soient du type normal : de même le lotus naît de la boue. — Voir Windisch, *Buddha's Geburt*, p. 142.

2. Version tibétaine de l'Abhiniṣkramaṇa, cité par Foucaux, Rgya-cher-rol-pa, II, p. xxi.

avènement doit illustrer, « descend » sous la forme d'un éléphant à six défenses. — C'est bien, en effet, comme l'observe M. E. Senart, une « descente », *avatāra*, plutôt qu'une renaissance[1]. — Je ne rappellerai qu'en passant les miracles de la vie utérine; comment le Bienheureux resplendit adoré par tous les dieux réunis; comment il naît du flanc droit de Māyā, sans la blesser; comment celle-ci, ainsi que Latone, tenait en main la branche d'un arbre fleuri. Dans l'histoire d'un autre Bouddha, Dīpaṃkara, c'est-à-dire « celui qui fait la lumière » et, par un heureux calembour, « celui qui fait une île », la nativité a lieu sur une sorte de Délos, une île magique du Gange; et la ressemblance avec l'hymne homérique prend un tour très piquant.

Cependant, le point capital, le mieux attesté par les sources, le plus concluant, — car les miracles de la conception et de la naissance n'ont rien de très caractéristique et ils ont rencontré des incrédules, « honte de la Commu-

1. *Légende*, p. 270. — Je n'ignore pas que la thèse opposée peut être défendue. On considère parfois le futur Bouddha, au moment où il va s'incarner, comme un « être dans l'état intermédiaire » *(antarabhavika)*, et c'est un problème pourquoi il apparaît à sa mère, en songe, sous la forme d'un éléphant. — Sur la descente sous la forme d'éléphant, voir Rhys Davids, *Buddhist Suttas*, p. 46; Speyer, *Ueber den Bodhisattva als Elefant mit sechs Hauzähnen* (Z.D. M. G.) et Windisch, *Buddha's Geburt*, p. 153, 174; Hastings, *Encycl. of Religion and Ethics*, art. *Bodhisattva in Sanskrit Literature*.

nauté[1] », — c'est la nature merveilleuse du corps du nouveau-né. Ce corps est orné des trente-deux marques principales et des quatre-vingts marques accessoires du *mahāpuruṣa*, « grand mâle[2] ».

Qu'est-ce que le « grand mâle »? Nous possédons des textes, de tendance évéhmériste, où ce nom, — compris dans le sens de « grand homme », — est accordé à tel ou à tel moine remarquable par ses talents[3]; mais que cette interprétation ne soit artificielle, il ne faut pas en douter, car toute l'antiquité bouddhique atteste qu'un « grand mâle » est celui qui porte les « marques ». — Les astrologues et les liseurs de signes déclarent que le nouveau-né sera un « roi à la roue » (*cakravartin*), un monarque universel; mais le sage Asita, qu'on a surnommé le Siméon bouddhique, ne s'y trompe pas : « Si le prince reste dans la vie laïque, il sera roi à la roue; s'il quitte le monde, et il quittera le monde, il sera un Bouddha[4]. »

1. Le Lalita, p. 100.18 (=87.10) déclare qu'il y aura des infâmes (çramaṇamala) pour nier « la pureté de la descente dans la matrice » (*garbhavakrantipariçuddhi*); mais la pureté doit s'entendre du non contact avec l'impureté de la matrice (*uccāraprasrava...*). — Comparer Dīgha, II, p. 14.

2. Le terme *mahāpurusa* ou *purusa* est intraduisible. On lit généralement « grand homme » ; j'écarte cette version pour éviter, comme on va voir, une fausse interprétation.

3. Anguttara, II, p. 35 et autres sources citées par E. Hardy, *Buddha*, p. 95 et suiv.

4. J'accepte la version traditionnelle ; cependant, je ne pense pas

On a parfois considéré les marques comme des « attributs scolastiques[1] », et qu'il y ait de la scolastique dans l'arrangement des trente-deux principales et des quatre-vingts secondaires, sans parler des variantes, c'est bien certain : tout, dans l'Inde, est scolastique. Mais elles ne sont pas une invention d'école; elles ne sont inspirées ni « par l'idéal indien de la perfection physique », ni « par des souvenirs directs de quelques particularités propres à la personne historique de Çākyamuni[2] ». Pour rencontrer des traits rebelles à toute interprétation réaliste, il suffit de citer, au hasard, les roues aux mille rayons et à la belle jante qui décorent les pieds; la membrane qui unit les doigts et qui a pro-

comme M. E. Senart (*Légende*, p. 88) que le passage Lalita 121.8 (= 106.6 = Rgya-cher-rol-pa 98.19 qui traduit *ca* par *ni* et non par *dan*) soit altéré : Asita y dit, avec beaucoup de perspicacité, que les marques du nouveau-né ne sont pas des marques de roi à la roue, mais des marques de futur Bouddha (plus exactement de futur Bouddha à sa dernière existence). D'après la bouddhologie du Bodhisattvabhūmi, le poste de Cakravartin est réservé aux futurs Bouddhas vers le commencement de leur carrière, à un moment où leurs « marques » ne sont pas encore parfaites (Nous reviendrons sur ce point ci-dessous, pp. 279 et 307). La question est de savoir si la théorie des « marques » et des « stades » des futurs Bouddhas était déjà portée à ce point de précision lorsque le Lalita fut rédigé : dans de nombreux endroits (118.12), comme l'observe M. Senart, les signes du roi à la roue et du futur Bouddha sont donnés comme identiques. [Il semble, 121.10, que ce soient les signes secondaires qui éclairent Asita sur la destinée du prince]. Telle était, sans aucun doute, la conception primitive.

1. Oldenberg-Foucher[2], p. 324. Ne faisons pas, cependant, dire à l'auteur ce qu'il n'a pas voulu dire!

2. Senart, *Légende*, p. 89.

voqué de faciles plaisanteries sur Bouddha palmipède; l'*ūrṇā*, « cercle de poils laineux et blancs qui s'étend entre les sourcils » et dont la légende fait sortir de merveilleux rayons; la disposition rigide de l'épine dorsale qui empêche un Bouddha de tourner la tête; la protubérance du crâne, et le reste.

Nous avons affaire ici à un type d'ordre mythique, antérieur à Çākyamuni, et dont nous connaissons, outre le Bouddha, deux exposants, le roi à la roue et Nārāyaṇa.

Le roi à la roue, de toute évidence, tient du héros solaire. Il règne non seulement sur le continent dont l'Inde fait partie, mais encore sur les trois autres parties du monde qu'éclaire notre soleil, celles où on a l'aurore, minuit ou le crépuscule, quand nous avons midi[1]. On a soutenu que l'idée d'un monarque universel n'a pu naître dans l'Inde que deux siècles après Çākyamuni, lorsque Candragupta, le Σανδροκοττος des Grecs, se fut taillé un large empire au lendemain de l'aventure macédonienne. Mais c'est là une trop douteuse application du paradoxe sociologique pour qu'il convienne de s'y arrêter; la roue du grand roi est certainement le soleil[2].

Voici, en effet, une histoire du temps jadis,

1. Il y a des rois à la roue qui ne possèdent qu'un continent.
2. *Légende*, p. 123.

de l'époque où le futur Çākyamuni, monarque universel, s'appelait le roi « Beau à voir ». Comme il se trouvait sur la terrasse du palais, la divine roue apparut, parfaite dans sa jante, son moyeu et ses mille rayons. Le roi se leva de son trône, ramena sa robe en découvrant respectueusement l'épaule gauche, prit dans la main gauche un vase d'or, de la droite aspergea la roue et lui dit : « Roulez, ô roue, et triomphez ! » La roue roula vers l'orient, suivie du roi et de l'armée ; et tout l'orient conquis accepta le pentalogue bouddhique. Puis la roue plongea dans les grandes eaux, émergea, roula vers le sud, vers l'ouest, vers le nord. Elle revint enfin à la capitale et se fixa sur la terrasse du palais, illuminant les appartements. Cette capitale, avec son septuple rempart de pierres précieuses qui rappelle aux « comparatistes » la cité de l'Apocalypse, est digne des prestiges de la roue et de son monarque[1].

Nous connaissons surtout le roi à la roue par les sources bouddhiques qui l'identifient ou le comparent au Bouddha : mêmes « marques », même « mise en mouvement de la roue », mêmes funérailles. Cependant les « marques » du « grand

1. Mahāsudassanasutta, Dīgha, xvii, traduit et commenté par Rhys Davids dans *Buddhist Suttas*, p. 237. — Sur le roi à la roue, ses joyaux (comp. Saṃyutta, V, p. 99), etc., voir Senart, *Légende* ; les observations de Ed. Hardy, *Buddha*, p. 105, quoique tendancieuses, sont intéressantes.

mâle » et le nom même de *mahāpuruṣa* rappellent des données familières à la vieille littérature du Veda et de l'Épopée. Plusieurs des étranges caractéristiques que nous avons relevées se retrouvent notamment chez Nara et Nārāyaṇa[1], deux divinités ou hypostases du cycle viṣṇuite auxquelles le Mahābhārata accorde le nom de « grands mâles, » et qui ne sont qu'un dédoublement de Nārāyaṇa, « le grand mâle » ou « le mâle » par excellence, le dieu unique qu'adorent les habitants d'un mythique paradis, l'île Blanche, eux aussi façonnés suivant le type de leur dieu. Appliquée à Nārāyaṇa-Viṣṇu, l'expression *mahāpuruṣa* évoque l'idée védique de l'homme primordial, victime du sacrifice primitif et dont le corps démembré constitua l'univers. Nārāyaṇa est l'être suprême; Brahmā s'écrie : « A lui l'unité et la grandeur ; il est appelé le mâle unique ; cet être unique, éternel, porte le nom de grand mâle[2]. »

Tel est Nārāyaṇa, que célèbre le Mahābhārata ; qu'adoraient les Âjīvikas, ascètes brahmaniques, rivaux des primitifs bouddhistes[3]; que le Lalitavistara identifie formellement avec le

1. Nara = homme, Nārāyaṇa = celui qui a pour domaine les eaux = Viṣṇu flottant sur les eaux primordiales. — Voir Hopkins, *Religions*, p. 412.

2. Voir Senart, *Légende*, notamment p. 91 et suivantes; Kern, *Geschiedenis*, I, 234. — Bhagavadgītā, xi, 18, &c.

3. Voir ci-dessus, p. 224, n. 2.

Bouddha; dans lequel les docteurs orthodoxes se refusent à voir le créateur[1].

Il n'est pas surprenant que les brahmanes et les ascètes de toute qualification doctrinale, pour lesquels Çākyamuni, s'il est vraiment un « grand homme », doit être un « grand mâle », un avatar ou une manifestation divine, se soient enquis avec inquiétude des « marques ». L'Écriture nous rapporte les démarches toutes pareilles de Sela et de Brahmāyu, deux sages qui furent convertis, non par des discours, mais par la vision du corps sublime de Çākyamuni.

Un jour le brahmane Sela rencontra son ami Keṇiya, un Jaṭila ou adorateur du feu, qui se préparait à recevoir le Bouddha avec son habituel cortège de douze cent cinquante moines. Sela n'en croit pas ses oreilles : « Tu as bien dit que Gautama est Bouddha ? » s'écrie-t-il. — « Oui, je dis qu'il est Bouddha. » — « Vraiment, tu dis qu'il est Bouddha ? » — « Oui, je dis qu'il est Bouddha. » — « A coup sûr, pense Sela, ce mot « Bouddha » est une chose rare; mais nos livres décrivent les trente-deux marques de tout

1. Candrakīrti déclare que le monde n'est l'œuvre ni de Puruṣa ni de Nārāyaṇa (Madhyamakāvatāra, fol. 305 a). — Aux nombreux documents étudiés par M. E. Senart, on peut ajouter quelques références : les dévots de Nārāyaṇa (°*bhaktika*) sont assurés du salut, Karuṇāpu*nd*arika, p. 79.21 ; Nārāyaṇa est un des Bouddhas de confession, Çikṣāsamuccaya, p. 169.12 ; la « force de Nārāyaṇa » (Mahāvyutpatti, 252.7) est décrite Abhidharmakoçavyākhyā, Burn., fol. 441 ; comparer Sukhāvatī, p. 17.4, *Lotus*, Kern, p. 397.

Bouddha ; j'irai voir si Gautama les possède en effet. » Observons en passant que le narrateur identifie « Bouddha » et « grand mâle », au point que les marques de l'un portent le nom de l'autre; et qu'il atteste le caractère et l'origine des marques, « consignées, dit-il, dans les livres des brahmanes ». — La fin du récit n'est pas sans intérêt. Sela constata aisément sur la personne de Çākya les caractères surhumains, « deux exceptés, la disposition anormale de l'organe sexuel et la longueur de la langue ». Or un parfait Bouddha doit posséder toutes les marques. Mais le Bienheureux eut pitié de son incertitude : par un souci de pudeur, que l'exégèse monastique ne trouva pas toujours assez circonspect, il fit apparaître le premier de ces signes invisibles dans un fantôme magique créé à son image ; puis il révéla sans réserve les merveilles de sa langue : celle-ci vint caresser le nez, puis les oreilles et s'étalant en éventail recouvrit tout le front[1]. — De même on dit des hommes de l'île Blanche, à la tête en forme de parasol, que « leurs langues lèchent tout entier leur visage semblable au soleil ».

Cette langue du Bouddha, attestée par le Suttanipāta, un des plus anciens parmi nos recueils,

1. Selasutta, dans Suttanipāta, p. 99 (iii, 7) = Majjhima, n° 92 ; l'enquête de Brahmāyu, Majjhima, II, p. 135. — Dīgha, II, 17. — Milinda, p. 67 et suivantes.

nous la retrouverons plus rayonnante et plus longue dans le Lotus de la Bonne Loi, qui marque le complet développement de la bouddhologie du Grand Véhicule. Mais entre la littérature protocanonique que nous venons d'examiner et le Lotus doivent se placer les systèmes, hypothèses ou « anticipations » de plusieurs sectes du Petit Véhicule ; la scolastique rejoint, en effet, par des voies qui lui sont propres, les intuitions de la mythologie et de la piété ; elle transforme ou organise le dogme du Bouddha, soutenue par la croyance populaire, guidée par les souvenirs canoniques.

IV

Sectes supranaturalistes

Nous avons vu que la plus vieille littérature s'est enrichie de données qu'on peut dire inorthodoxes et qui sont tout au moins étrangères à la stricte doctrine de la délivrance. Nous connaissons par le canon pâli le nom de « grand mâle », les marques corporelles, la préexistence de Çākyamuni dans le ciel Tuṣita, la lutte avec Māra, la toute-puissance et le privilège de la vie immortelle, les deux transfigurations, la promesse de l'avènement du futur Bouddha Mai-

treya[1], le nom de six Bouddhas du passé, les miracles des funérailles, d'autres traits encore qui font de Çākyamuni, Bouddha ou futur Bouddha, un « être supérieur au monde » (*lokottara*).

D'autre part, les textes comme les monuments figurés attestent l'importance du culte des reliques et des symboles, les pieds, la roue, l'arbre, etc., en attendant les icônes. Il faudrait, pour faire apprécier la nature exacte de cette « latrie », résumer une bonne moitié de l'*Essai sur la légende du Buddha*, les pages de Minayeff sur l'ancien culte bouddhique, plusieurs mémoires de M. A. Foucher. Disons, au plus court, que les bouddhistes répondent déjà, aux premiers siècles, à la tardive définition qu'en donneront les brahmanes : « les bouddhistes ont pour dieu Bouddha. »

Cependant « tout culte d'adoration est antipathique aux dogmes les plus élémentaires du Bouddhisme[2] », et les Presbytres, gardiens du dogme et de la tradition évéhmériste, restaurateurs ou créateurs de ce dogme et de cette tradition, — il est difficile de s'exprimer là-dessus avec exactitude, — tendent à dissimuler le caractère surnaturel du fondateur, qu'attestent

1. La prédiction do l'avènement de Maitreya (Metteyya), rapportée par Milinda, p. 159, se rencontre dans le Cakkavattisuttanta (Oldenberg[5], p. 164, note).

2. *Essai sur la Légende du Buddha*, p. 345.

cependant le canon lui-même, le culte et la légende. Le nom mythologique et divin, « grand mâle », peut s'entendre « grand homme », et cette interprétation est attribuée, comme nous avons vu, au Bouddha lui-même[1]. — Çākyamuni a déclaré qu'il pourrait demeurer ici-bas jusqu'à la fin de la période cosmique ou *kalpa* : on rencontre des théologiens « minimistes » qui traduisent effrontément « jusqu'à la fin d'une pleine existence humaine », c'est-à-dire jusqu'à cent ans[2]. — Nous avons aussi remarqué que les miracles de la conception et de vie utérine déplaisent aux rationalistes : pour eux, le Bouddha est tout simplement un homme, tel que MM. Oldenberg, Rhys Davids ou E. Hardy l'ont évoqué.

L'expression *lokottara*, « supérieur au monde », « supranaturel », a droit de cité dans le canon. Mais, dans d'innombrables passages, elle ne comporte aucune notion de supériorité méta physique. — Çākyamuni demeure impollué au-dessus du monde, comme le lotus au-dessus de l'eau; il est supérieur au monde; il n'est ni dieu, ni esprit céleste, ni homme : uniquement parce qu'il va sortir de l'existence; parce que, délivré des passions, il possède virtuellement le *nirvāṇa*. Le canon, en effet, désigne comme « supé-

1. Aussi le titre de Mahāpurisa est-il accordé à des Arhats.
2. Voir nos *Conciles Bouddhiques*, I, p. 29 (Muséon, 1905, p. 241).

rieures au monde » les connaissances et les méditations qui aboutissent au *nirvāṇa*.

Cette exégèse, adoptée par la plupart des savants européens, paraît justifiée, en effet, lorsqu'on s'en tient au canon pâli ; mais ce canon ne représente, de son aveu, qu'une des branches de la tradition qui se réclame des Presbytres, la branche dite de la « distinction[1] » : « Le Bouddha, disent les Pères du concile de Patna, était partisan de la distinction. » Nous n'en sommes pas convaincus ou du moins doutons-nous que la tendance rationaliste ait exclusivement prédominé dans la plus archaïque communauté, celle qui inaugura les compilations scripturaires. Dans cette hypothèse, on s'expliquerait mal qu'eussent été canonisés des textes comme les discours sur la vie immortelle, sur les marques, sur les funérailles, sur les anciens Bouddhas et leur conception, et beaucoup d'autres[2].

Quoi qu'il en soit, à côté des sectes résolues à considérer le fondateur comme un maître humain, dans la mesure où cela est possible à

1. Il est difficile de dire en quoi consiste, au plus juste, la « distinction » (*vibhajjavāda*) ; on peut seulement signaler quelques passages du commentaire du Kathāvatthu. Ad xix, 2, les Andhakas ne distinguent pas le sens du mot « vide » et concluent à l'inexistence des choses ; ad xi, 5, les Mahāsāṃghikas ne discernent pas le sens du mot *kappa* ; ailleurs, il s'agit de l'existence du passé et de l'avenir. L'école de langue pâlie attribue au Bouddha les diverses interprétations exégétiques qu'elle défend contre les écoles rivales.

2. Il est cependant digne de remarque que presque toutes ces déclarations se trouvent dans le « livre du Nirvāṇa ».

des orientaux[1], il en est plusieurs qui prennent à la lettre les textes magnifiant le Bouddha, qui attachent un sens très réaliste et prégnant à l'expression « supérieur au monde » : elles en font leur devise; elles prennent et reçoivent le nom de « supranaturalistes[2] ». Ce sont des écoles savantes; leur activité porte sur la donnée essentielle, la nature du Bouddha.

L'école dite orthodoxe distinguait, à la suite des brahmanes, deux *nirvāṇas* ou, plus exactement, deux degrés de *nirvāṇa* : le *nirvāṇa* complet où s'abîme Çākyamuni lorsqu'il a rendu le dernier soupir; le *nirvāṇa* incomplet, ou sainteté, dont Çākyamuni prit possession sous l'Arbre en devenant un Bouddha : mais, et ceci est fort important, aux termes mêmes de l'Écriture le processus spéculatif par lequel Çākyamuni devient un Bouddha ne se distingue pas de celui par lequel il s'évade dans le complet *nirvāṇa*. Dès l'origine, la qualité de Bouddha tendait donc à se confondre avec le *nirvāṇa*.

1. Windisch admet « dass das Mythologische mit zum Wesen des Buddhismus gehört und von diesem nicht getrennt werden kann. Denn wenn auch der historische Buddha ein einfacher Mensch gewesen ist, so hat es doch wahrscheinlich nie einen Buddhismus völlig ohne Mythologie gegeben ». (*Māra*, p. 182.)

2. Nous ne sommes pas très bien renseignés sur les sectes « supranaturalistes ». Elles semblent constituer le groupe dit les Mahāsāmghikas. Voir surtout le Mahāvastu (articles de Barth dans *J. des Savants*, août-octobre 1899), les sommaires de Vasumitra, de Bhavya et de Vinītadeva (Wassilieff et Rockhill) et le Kathāvatthu (Andhaka, Aparaseliya, Pubbaseliya, Mahāsamghika, Vetullaka).

Dès lors on se demande si un Bouddha, exempt de désir et de pitié [1], plongé dans de suprêmes extases, au-dessus de la conscience et de la non-conscience, peut boire, manger, souffrir, prêcher la loi? Quelques-uns le croient et soutiennent qu'on peut parler en état de méditation; d'autres le nient : toute activité disparaît avec le désir, avecla pensée discursive [2]. Un texte canonique assure que, depuis la nuit de l'illumination jusqu'à la nuit du *nirvāṇa*, le Maître n'a rien dit d'inexact; mais, d'après une autre version, le Bouddha n'a pas, durant cet intervalle, prononcé une seule syllabe [3]. La gnose suprême qui fait un Bouddha laisse peut-être subsister le corps, — on dit que « l'odeur des excréments de Çākyamuni surpasse infiniment tout parfum [4] », — mais elle est incompatible avec la parole : ce n'est pas le Bouddha, c'est Ânanda qui a prêché [5]. Ou bien encore les disciples entendent la Loi, chacun telle qu'il la peut

1. Kathāvatthu, xviii, 3 : natthi buddhassa bhagavato karuṇā (Doctrine des Uttarāpathakas).

2. C'est dans ce sens que je comprends Kathāvatthu, ii, 3, xviii, 8 et un des « points » de Mahādeva.

3. A*n*guttara, II, 24, Itivuttaka, §112, Suma*n*galavilāsinī, I, p. 16, et Aryatathāgataguhyasūtra cité Bodhicaryāvatāra, ix, 36, et Madhyamakavṛtti, p. 366.

4. Kathāvatthu, xviii, 4 : buddhassa bhagavato uccārapassāvo ativiya aññe gandhajāte adhiga*n*hāti (Doctrine de quelques Andhakas et des Uttarāpathakas).

5. Kathāvatthu, xviii, 1.

porter : mais le Maître garde le « silence de parole et de pensée » qui lui vaut le titre de *muni*, c'est-à-dire de « silencieux ». D'après quelques-uns, la lumière des poils blancs de *l'ūrṇā* illumine les esprits; d'après d'autres docteurs, ce sont les murs mêmes de la chambre de prêche qui révèlent la doctrine. — Les brahmanes trouvent cette idée très ridicule[1].

Le Bouddha étant ainsi magnifié, comment sa transcendante extase prendrait-elle fin? Il demeure, évidemment, jusqu'à la fin de la période cosmique, et par conséquent ce qu'on nomme *nirvāṇa* n'est que la prolongation éternelle de l'état de Bouddha. La statuaire du Gandhāra représente, en effet, de nombreux Bouddhas, — vivants ou éteints, Çākyamuni, ses prédécesseurs et ses collègues, — plongés dans la béatifique méditation. Ou bien on peut dire que le Bouddha entre en *nirvāṇa* quand il cesse d'être visible aux dieux et aux hommes et s'enferme dans le *stūpa*, reliquaire, tumulus céleste ou terrestre[2]. — Encore ne faut-il pas s'étonner, si

1. Çlokavārttika, p. 86. 10; Bodhicaryāvatāra, ix, 36. Voir J. R. A. S., 1902, p. 374.

2. Il est à peine utile de le remarquer, toutes les vues sur le *nirvāna* et la qualité de Bouddha manquent de rigueur. En vérité vraie, rien n'existe, rien n'arrive : l'acquisition de la qualité de Bouddha est illusoire. En vérité relative, la qualité de Bouddha consiste dans le non-savoir; le « vrai corps » des Bouddhas, le « corps de la loi » (*dharmakāya*), est un non-corps, un pur néant

« Puissant Joyau », un Bouddha des anciens âges, depuis longtemps évanoui, déploie à l'occasion tout le prestige des fantasmagories mythologiques; — mais ceci appartient au Grand Véhicule, et nous avons encore à examiner ce que les anciennes sectes « supranaturalistes » enseignent sur le « futur Bouddha ».



Le futur Bouddha à sa dernière naissance, c'est-à-dire descendu du Tuṣita pour conquérir sous l'Arbre la dignité de Bouddha, est un être surnaturel. La plus ancienne tradition rapporte, en effet, que la naissance de Çākyamuni fut merveilleuse et que son corps portait les

ou la connaissance indifférenciée; le corps dit de jouissance et le corps magique sont également illusoires. — Donc tout ce qu'on dit des Bouddhas, de leur enseignement, de leur *nirvāna*, est pure fantasmagorie. Le Lankāvatāra, qui relate les entretiens de Çākyamuni avec Rāvaṇa et Mahāmati, condamne tout d'abord cette opinion des mauvais bouddhistes que les Bouddhas, « pour lesquels tout objet de connaissance a disparu », puissent faire entendre le grand éclat de rire qui inaugure la prédication; les divinités de forme bouddhique, Çākyamuni ou Amitābha dans le Lotus, sont des « corps magiques », car « les Bouddhas sont silencieux »; et pour affirmer plus nettement l'irréalité de toute la bouddhologie, on nous dit que Rāvaṇa se voit multiplié en de nombreux Rāvaṇas installés sur de nombreuses montagnes en présence de Bouddhas aux trente-deux marques.

Cependant la phraséologie et la mythologie distinguent le plus souvent les Bouddhas en exercice des Bouddhas passés et à venir. Mais, en bonne dogmatique, les Bouddhas n'existent que dans le corps non-pensant et impensable qu'on appelle « corps de la loi ».

marques. Mais l'école des Presbytres, qui a conservé ces précieuses indications, n'a pas saisi leur portée; dans les détails anthropomorphiques où il faut reconnaître la condescendance d'un dieu, elle a vu des preuves de la faiblesse humaine; elle n'a pas dégagé le principe fondamental de l'exégèse : Çākyamuni, avant comme après l'illumination, est supérieur au monde; mais il a voulu se conformer à l'habitude du monde (*lokānuvartana*)[1]. — Quel croyant admettra que le futur Bouddha ait vécu si longtemps dans le harem; que son fils Rāhula fut engendré suivant la loi commune; que la vocation ait été provoquée par la rencontre du malade, du mort et du moine; que le jeune sage se soit mis à l'école de maîtres humains et qu'il ait pratiqué d'inutiles austérités; que le Bouddha ait hésité à prêcher la loi? Toutes ces choses ne sont racontées ou ne sont arrivées que pour notre édification. — Voici des milliards de siècles qu'en présence d'un archaïque Bouddha qui s'appelait aussi Çākyamuni, le futur Çākyamuni, notre Çākyamuni, a fait vœu de devenir un Bouddha; il a traversé au cours des siècles dix étages ou « terres » de perfectionnement moral. S'incarnant pour la dernière fois, descendant du ciel Tuṣita, il revêt

1. Ceci est en somme le principe de la « distinction des deux enseignements » transporté dans le domaine bouddhologique.

dans le sein de Māyā, qui est vierge, un corps « spirituel » (*manomaya*) qui donnera le change aux hommes; son épouse aussi est vierge, car le futur Bouddha, dans sa dernière existence, ignore les désirs sensuels. — En un mot, Çākyamuni apparut, sinon comme semblable aux autres hommes, du moins sous une forme presque humaine, et il enseigna par son exemple la vie idéale du bouddhiste. Pure condescendance, pure charité à l'égard du monde. Ici trouve son explication et son complément la belle page du « livre du *nirvāṇa* » que nous citions plus haut : le Bouddha prend l'aspect et la voix de ses auditeurs; mais ceux-ci soupçonnent sa dignité : « Qui nous a parlé », disent-ils, « un dieu ou un homme ? »

Observons cependant que, faute peut-être de suffisante information, toutes ces vues « supranaturalistes » du Petit Véhicule, éparses dans divers ouvrages, ne donnent pas l'impression d'un système cohérent : on dirait plutôt des remarques exégétiques faites au hasard. Il est notamment difficile de dire en quoi consiste le « corps spirituel » d'un futur Bouddha à sa dernière naissance. M. Senart veut entendre qu'il est, non pas immatériel, mais seulement très subtil. « J'aime autant », reprend M. Barth, « le laisser tel quel; il est des choses qu'il ne faut pas vouloir creuser. » Ne doutons pas que les

bouddhistes ne l'aient creusé[1]. D'après Çāriputra, le corps spirituel est un corps du monde de la « forme », c'est-à-dire de la matière; d'après Udāyin, — mais Çākyamuni lui donne tort, — il appartient au monde de la non-matière. Un texte canonique enfin appelle « corps spirituels » les fantômes que créent les magiciens ou les saints. — Nous ne sommes pas mieux fixés sur des points plus essentiels : il semble bien que cer-

1. Voir Barth, *J. des Savants*, août 1899, premier article sur le Mahāvastu : « Quant aux Bodhisattvas parvenus à leur dernière naissance, on sait qu'ils viennent au monde en sortant du flanc droit de leur mère sans la blesser; c'est, ajoute le Mahāvastu, que leur forme (*rūpa*), c'est-à-dire leur corps, est tout spirituel (*manomaya*), I, 218. M. Senart veut entendre par là qu'il est, non immatériel, mais seulement très subtil; j'aime autant le laisser tel quel; il est des choses qu'il ne faut pas vouloir creuser. » Je crois bien que l'interprétation de M. Senart est justifiée : il s'agit d'un corps du monde de la forme (*rūpāvacara*), mais subtil (comparer Dīgha, I, pp. 34 et 202); non engendré suivant la loi du monde de la concupiscence, comme l'explique l'Abhidharmakoçavyākhyā : matériel, parce qu'il est visible (*dr̥çyarūpatvāt*); spirituel, parce qu'il n'est pas engendré (*upapādukatvāt; çukraçonitam aprāpya prādurbhāvāt*)... Tels sont les corps des premiers hommes et des dieux Rūpāvacaras. — Dans A*n*guttara, I, p. 24 : *manomayaṃ kāyam abhinimminantānam* = « de ceux qui créent des corps spirituels ». Dans Lalitavistara, 68.2, un palais est dit « spirituel, fait de pierre précieuses... » (et le tibétain traduit : créé par l'esprit). Les futurs Bouddhas possèdent un corps spirituel dès la huitième terre (La*n*kāvatāra, p. 83) *manovad apratihataçīghragāmitvāt* : « parce qu'ils se meuvent à travers les obstacles et aussi vite que la pensée ». [Il y a d'ailleurs trois espèces de corps spirituels, p. 138 : décidément ce n'est pas un problème à creuser !]; beaucoup d'autres saints ont la même prérogative [Kern, *Lotus*, p. 194]. La perfection du corps dit *rūpakāya* comporte la perfection des marques principales et secondaires, la perfection des forces, la perfection du corps et des os solides comme le diamant (Abhidharmakoçavyākhyā). Voir Windisch, *Buddha's Geburt*, p. 73, et *Bodhisattva in Sanskrit Literature* dans Hastings.

taines manifestations historiques de Çākyamuni furent seulement « apparentes », par exemple ses austérités, ses relations avec les femmes du harem; mais la conquête de l'illumination n'est-elle pas un événement réel? où est la limite entre la « condescendance à l'égard du monde » et la pure fantasmagorie?

Pour répondre à cette question on aimerait pouvoir faire fond sur une décision du concile de Patna, en 256 avant notre ère, condamnant l'hérésie attribuée plus tard aux Vetullakas et qui est une des caractéristiques du Grand Véhicule : « Çākyamuni n'a pas réellement résidé dans le monde des hommes; il est demeuré dans le ciel des Tuṣitas; les hommes et les dieux n'ont vu de lui qu'un fantôme. » C'est, au plus juste, du docétisme.

Je ne partage pas, en ce qui concerne la tradition du troisième concile, la confiance de M. Rhys Davids ou de M. Oldenberg; mais il n'est pas impossible qu'avant l'époque d'Açoka les « supranaturalistes » possédassent déjà, dans ses traits essentiels, la bouddhologie dont la thèse docète est une des expressions, et que le Lotus de la Bonne Loi, qui doit être du premier siècle de notre ère[1], développe dans toute son ampleur doctrinale et mythologique.

1. La traduction chinoise la plus ancienne se place entre 265 et 316; mais elle contient les chapitres XXI-XXVI qui sont certainement des

V

Bouddhologie du Grand Véhicule[1]. — *Amitābha*

Çākyamuni, dans les livres pâlis, quoique étant un « grand mâle, » n'est qu'un homme prédestiné à devenir le plus grand des dieux et devenu tel, en effet, par la conquête de la qualité de Bouddha. Encore ce dieu disparaît-il après quarante années de règne : il pourrait, dit-on, pieuse con-

additions. (Voir Kern, *Lotus*, p. xxi). — On assure que le Ratnakūṭasūtra a été traduit avant 170, l'Akṣobhyavyūha, la Daçasāhasrikā et la Mahāsukhāvatī avant 186.

1. Il se peut bien que les Vetullakas appartiennent au Grand Véhicule (voir Kern, Versl. en med. der K. Ak. van Wetenschappen, 1907, p. 312 et J. R. A. S., 1907, p. 432). — D'autre part, les Pūrvaçailas et les Sautrāntikas qui poussent très loin le supranaturalisme sont classés dans le Petit Véhicule. — Il n'entre pas dans notre plan de décrire la littérature du Grand Véhicule et d'exposer les diverses hypothèses qu'on peut formuler sur sa genèse. Notons seulement les points suivants : 1. Cette littérature repose sur les anciens canons (voir Windisch, *Buddha und Māra ;* Kern, traduction du Lotus, préface, etc.); elle est tout entière dans la forme de Sūtras, appelés Vaipulyasūtras (« Sūtras développés ») ou « Sūtras du Grand Véhicule » (mahāyānasūtras), caractérisés par la nature de l'audience, toujours céleste, qui écoute les discours du Bouddha; les uns ont été composés d'abord en pracrit, sanscritisés ensuite du moins dans les parties en prose; les autres furent sanscrits dès l'origine. 2. Le Vinaya comporte α) des livres sur la pratique des Bodhisattvas, ordination, règles, stades, etc. (voir ci-dessous, pp 327, 341) et β), pour les moines seuls, le Vinaya des anciennes écoles plus ou moins modifié. 3. Les Sūtras surtout philosophiques appartiennent soit à l'école Mādhyamika (Prajnāpāramitā), soit à l'école Vijnānavādin (La*n*kāvatāra). 4. Les Sūtras surtout « dévots » glorifient soit Çākyamuni (Lotus), soit Amitābha (Sukhāvatī), soit Avalokiteçvara (Kāraṇḍavyūha).

jecture, demeurer ici-bas jusqu'à la fin de cette période du monde, mais il considère sa tâche comme remplie et il abdique. C'est un dogme que tout Bouddha s'en va lorsqu'il a constitué la confrérie. — Les « supranaturalistes » du Petit Véhicule, et aussi du Lalitavistara, cherchent à tâton une solution plus conforme à la dignité du grand saint; mais, si haut qu'ils le placent, ils gardent quelque conscience de son humanité : sauf surprise, ils lui reconnaissent un corps réel, impassible et transcendant, mais qui a laissé de vraies reliques; ils distinguent les deux périodes, celle qui précède et celle qui suit l'illumination; ils croient à l'historicité du grand drame de Gāyā, la lutte avec Māra, la conquête de l'Arbre et de l'ambroisie. En un mot, Çākyamuni est un dieu de forme humaine qui devient Bouddha.

Le Çākyamuni du Lotus de la Bonne Loi — et, en général, des *sūtras* du Grand Véhicule — remplit, au contraire, toute cette période cosmique. De la genèse de sa qualité de Bouddha nous ne savons rien, sinon qu'il est devenu Bouddha « au commencement », c'est-à-dire, pour rester orthodoxe, au commencement de cet âge du monde; — mais cependant il se vante d'enseigner la loi pendant un nombre incompréhensible de dizaines de millions de périodes cosmiques. Il possède le vrai corps d'un Bouddha,

le corps dit de « jouissance » (*saṃbhoga*), marqué des trente-deux signes dont il révèle la magnificence aux nombreux saints qui l'entourent. Cette langue « longue et mince » que Brahmāyu et Sela furent anxieux d'apercevoir, manifeste sa splendeur ignée. Un des plus curieux chapitres du livre lui est consacré. Le bienheureux Çākyamuni, lisons-nous[1], et le bienheureux Puissant-Joyau qui était entré dans le complet *nirvāṇa*, se mirent à sourire ensemble : leur langue sortit de l'ouverture de leur bouche et atteignit jusqu'au monde de Brahmā. Il s'en échappa en même temps plusieurs centaines de mille de myriades de dix millions de rayons. De chacun de ces rayons s'élancèrent plusieurs centaines de milliards de futurs Bouddhas dont le corps était de couleur d'or, et qui étaient doués des trente-deux signes... Les Bienheureux opérèrent cet effet de leur puissance surnaturelle pendant cent mille années complètes. Ensuite, à la fin de ces cent mille années, ils ramenèrent leur langue, et ce fut un bruit formidable accompagné d'un tremblement cosmique : des milliards de « champs » de Bouddha en furent secoués. Et Çākyamuni reprit ses discours métaphysiques un instant interrompus par cette admirable exhibition.

1. Burnouf, *Lotus*, p. 234. Kern (*Lotus*, p. xxxi) compare Bhagavadgītā, xi.30.

Mais, à de rares exceptions près, les saints déjà béatifiés sont seuls admis à la contemplation du vrai corps. Aux hommes se manifestent, que le Bouddha soit encore vivant ou qu'il ait atteint le *nirvāṇa*, des corps appelés « artificiels » ou « créés par magie » (*nirmāṇakāya*), des avatars, réductions du corps de jouissance et dont toute la gloire est amortie. Tel fut, parmi beaucoup d'autres Bouddhas de forme humaine, le Çākyamuni historique, qui se plia aux conditions du monde, feignit d'atteindre la qualité de Bouddha, d'entrer dans le *nirvāṇa*, de laisser des reliques. Cependant le vrai corps règne dans un ciel sublime, jusqu'au jour du vrai *nirvāṇa* : alors, conformément au vœu formulé par le Bouddha, le corps fera place à un *stūpa*, à l'imitation des reliquaires d'ici-bas [1], et le Bienheureux goûtera le repos après avoir savouré les joies de l'enseignement ; quelquefois il surgira à l'évocation d'un de ses collègues.

Cette bouddhologie peut aboutir à une sorte de monothéisme, et de fait, d'assez bonne heure, sans doute avant le ve ou vi^e^ siècle de notre ère, certains bouddhistes reconnaissaient un « Bouddha primordial » ou « du commencement » (*ādibuddha*) qui est un « Bouddha sans commen-

1. Sur les *stūpas* célestes, voir Kern, *Lotus*, p. 227 ; Senart, *Légende*, p. 436. — Voir ci-dessus, p. 254, n. 2.

cement[1] » et duquel pourront émaner les autres Bouddhas. Mais cette conception et plusieurs autres analogues sont inorthodoxes[2]. D'après l'ensemble de nos textes, les Saints, d'ailleurs égaux en nature sinon en gloire, sont en nombre infini ; tous possèdent la science intégrale, tous l'ont acquise à grand peine : « Ils ont été des insectes, des moustiques, des mouches ou des vers, ces Bouddhas souverains, Çākyamuni, Ratnaçikhin, Dīpaṃkara et les autres. En s'efforçant, ils ont obtenu la suprême illumination, si difficile à obtenir[3]. »

La multiplication des Bouddhas a eu lieu par étapes. L'ancienne croyance n'a pas supposé que deux Bouddhas pouvaient coexister[4] et ne s'est enquis que des Saints du passé. « Les plus anciens documents [pâlis] ne parlent

1. Asaṅga (Sūtrālaṃkāra, ix.77) condamne en effet la doctrine d'un Bouddha primordial : « Personne n'est Bouddha d'origine, car la qualité de Bouddha suppose l'accumulation [du mérite et du savoir] et l'intervention d'un autre Bouddha pour inaugurer [la carrière de futur Bouddha]. Donc, comme il n'y a pas de commencement [à l'existence des êtres], il est impossible qu'il n'y ait qu'un seul Bouddha. Mais, [dans un autre sens], il n'existe pas plusieurs Bouddhas, puisque la nature suprême d'un Bouddha est indivisible. »

2. Voir ci-dessous, p. 396.

3. Bodhicaryāvatāra, vii.18.

4. Aṅguttara, I, p. 27 (Oldenberg[5], p. 385) nie l'existence de deux Bouddhas en même temps dans le même cosmos. — Kathāvatthu xxi 6 semble nier la coexistence de Bouddhas même dans des univers distincts, contre l'opinion des Mahāsāṃghikas. Les Lokottaravādins, d'après Vinītadeva, disent : « Beaucoup de Bouddhas apparaissent en même temps. »

encore que de six prédécesseurs de Çakyamuni, les seuls aussi qui figurent sur les bas-reliefs de Bharhūt [200 av. J.-C.]; mais, avant la clôture du canon pâli, ce nombre avait été porté à vingt-quatre... La série y commence avec Dīpaṃkara aux pieds duquel le futur Çākyamuni prononce et fait agréer son premier *praṇidhāna* ou vœu solennel de devenir un jour, lui aussi, Bouddha et commence en attendant sa carrière de Bodhisattva [ou de futur Bouddha]. » Mais interviennent les spéculations sur les périodes cosmiques [1] et sur la pluralité des mondes ; les « supranaturalistes » et les écrivains du Grand Véhicule reculent vers l'infini l'origine de la carrière du futur Bouddha ; ils peuplent l'éternité et l'étendue de Bouddhas souverains; la tradition des vingt-quatre prédécesseurs est « comme étouffée par une végétation parasite... On pouvait en énumérer des milliers, on savait positivement qu'ils avaient été en nombre infini... Comme le Lalitavistara et d'autres livres sanscrits, le Mahāvastu fait grand usage de ces interminables énumérations. C'est par douzaines qu'il nous les sert d'un bout à l'autre et que, sans se lasser, avec une joie enfantine, il se plaît à enfler ces creuses vessies. Quand l'addition ne suffit plus, il y ajoute la multipli-

1. Déjà développées dans Dīgha, II, p. 2 et suivantes. Voir Oldenberg[5], p. 384.

cation : Çākyamuni se souvient d'avoir honoré et servi huit mille Buddhas du nom de Dīpamkara, cinq cents du nom de Padmottara [Sublime Lotus], dix-huit mille Māradhvajas [Étendards de Māra], quatre-vingt mille Kāçyapas... trois cents millions de Çākyamunis, et ainsi de suite à travers des pages. Au besoin on multiplie simplement par l'infini, car les Bouddhas sont en nombre infini, non seulement dans le temps, mais aussi dans l'espace : leurs *kshetras* ou champs d'action, dont chacun comprend des milliards de mondes, sont en quantité illimitée, et, de ce chef, bien que chacun de ces domaines ne soit occupé qu'à d'immenses intervalles, le nombre des Bouddhas coexistants à un moment donné est incalculable[1] ».

***

Cette cosmologie présente de multiples avantages : elle permet, notamment, de mettre en tête à tête ces êtres merveilleux ; elle ouvre le panthéon à des personnalités plus sublimes encore que Çākyamuni. Parmi les innombrables Bouddhas, la plupart ne sont que des noms, de vaines images accumulées par la rêverie mythologique ; mais plusieurs sont de vrais dieux, chers à la piété.

1. Barth, *J. des Savants* (août 1899), pp. 17 et 20.

Dès le début de notre ère, Amitābha, « Lumière infinie », d'un autre nom, Amitāyus, « Vie infinie », efface singulièrement Çākyamuni, du moins dans certains milieux. Celui-ci, même dans le Lotus, reste tant soit peu anthropomorphe; il réside sur le double céleste du Pic des vautours, montagne voisine de Bénarès ; il parle ou feint de parler. D'autre part, son univers, — le nôtre, — est mêlé de bien et de mal : en dessous du paradis où s'édifie la mère de Çākyamuni en écoutant Maitreya, le prochain Bouddha, s'agitent les générations des dieux sensuels, des hommes, des animaux et des damnés. N'existe-t-il pas un Bouddha plus glorieux ou plus bienveillant que le nôtre, qui règne sur un univers parfait et bienheureux? N'existe-t-il pas une « terre bienheureuse », une *Sukhāvatī*, peuplée d'élus et de saints? Sans doute, et ce sera, analogue à l' « Heureuse » du régent de l'ouest, à la « Cité du couchant » de la littérature brahmanique, la terre occidentale et solaire où trône Amitābha.

« Tous les êtres, sauf les aveugles, possèdent la vue, et tous voient le soleil couchant. Assieds-toi, regarde à l'ouest, prépare ta pensée à une profonde méditation sur le soleil. » C'est dans ces termes que Çākyamuni expliquait à Ânanda les méditations qui révèlent aux voyants, aux voyants de la foi, le royaume

d'Amitābha. — Nous ne décrirons pas, malgré l'importance de cette imagerie dans les cultes de l'Extrême-Orient, les merveilles de cette cité[1] ; la lumière qui réjouit la peau et l'esprit ; la fantasmagorie dont le dieu, grand de milliers de lieues, remplit son auréole de figures saintes et magiques ; ni comment tous les habitants de ce paradis, miraculeusement conçus dans le cœur des lotus parfumés, y grandissent nourris de l'écho du divin enseignement, en sortent radieux, fils du Bouddha, en présence du Bouddha, quand les doigts ou les rayons du Bouddha ont enfin mûri la fleur.

Tout Bouddha a le domaine ou « champ » qu'il mérite. Si Amitābha, dont l'éclat rayonne à travers les cosmos de ses confrères, a obtenu ce privilège de posséder la « Terre bienheureuse » et d'y appeler, de partout, les êtres destinés à l'éternel salut, c'est par la vertu du vœu sublime qu'il a jadis prononcé.

Au temps jadis, il y a très longtemps, certain moine qui s'appelait Dharmākara, « Mine de la Loi », s'adressa au Bouddha alors régnant, Lokeçvararāja, « Roi souverain du monde » : « Je fais vœu », dit-il, « de devenir un jour Bouddha et de gouverner un univers exempt de souffrances et peuplé de saints. Si mon « champ » ne doit

1. Comme l'a observé M. Rhys Davids, elle rappelle la ville du roi « Beau à voir » (ci-dessus, p. 244).

pas être une Terre bienheureuse, plutôt ne jamais devenir Bouddha! » De cette résolution, dite « originelle », qui se divise en 46 ou en 48 articles, tous plus « prometteurs » et sublimes les uns que les autres, sont issues, après de longs siècles de charité et de méditation, et la gloire d'Amitābha, transformation dernière de Dharmākara, et la Terre bienheureuse, et l'efficace qui y fait renaître les élus. — D'après quelques écoles, la grâce du dieu est non seulement prévenante, mais suffisante. Quiconque prononce le nom d'Amita, fût-ce par distraction, fût-ce dans un blasphème, est assuré du paradis ; les plus grands pécheurs, ceux qui ont commis un des péchés dits « immédiats », punis, dans l'ancien Bouddhisme, par une chute immédiate dans les enfers, ne sont pas exclus des lotus-matrices, purgatoires parfumés, où mûrissent les élus-embryons. Seulement ils y resteront enfermés plus longtemps, privés du spectacle sublime auquel ils aspirent, purifiés par l'enseignement qui perce les pétales opaques. — D'autres théologiens, et plus orthodoxes, sont moins accommodants : soit qu'ils écartent les grands pécheurs; soit qu'ils exigent la piété et les bonnes œuvres; soit que, plus subtils et voisins, si je ne m'abuse, des théories luthériennes, ils demandent à défaut des œuvres que le fidèle « s'approprie par la foi » le vœu originel de Dharmākara-

Amitābha. Il faut, à tout le moins, se reposer dans la vertu salvatrice du dieu[1].

Cependant Amitābha, — plus exactement les anciens mérites d'Amitābha et l'efficace de son vœu ne sont pas les seules ressources du fidèle. Innombrables sont les « futurs Bouddhas » qui accumulent les bonnes actions et nous en appliquent le mérite. Maitreya, le premier en date, n'est ni le meilleur ni le plus puissant[2]. Plus proche et plus actif est Avalókiteçvara, le « Compatissant » par excellence, le « Seigneur qui regarde d'en haut », ou bien « le Seigneur qu'on regarde », ou encore « le Seigneur des défunts ». Premier ministre d'Amitābha, ce futur Bouddha a résolu de ne pas devenir Bouddha avant d'avoir introduit toutes les créatures dans le *nirvāṇa* : « Puisse, a-t-il dit, ma tête se briser en dix morceaux si j'éprouve une pensée de découragement. » — Il y a aussi des divinités féminines, d'une tendresse maternelle, qui portent le nom de Tārās, « Sauveuses » ou « Étoiles[3] ». — En principe, tout Bouddha a pour associés, en qualité de « dau-

1. Sur la religion d'Amitābha, voir les Sukhāvatīs et le Sūtra d'Amitāyus (traduits dans *Sacred Books*, vol. XLIX) ; De Groot, *Code du Mahāyāna* et surtout *Religious persecution in China ;* Fujishima, *Bouddhisme japonais ;* Foucher, *Iconographie bouddhique,* I ; Hastings, *Encycl. of Religions & Ethics*, article *Avalokiteçvara*.

2. Voir Foucher, *Iconographie*.

3. G. de Blonay, *La Déesse bouddhique* Tārā.

phins » ou de « princes consorts », deux futurs Bouddhas de premier rang qui visitent la terre et l'enfer, prennent soin des mourants[1], escortent les âmes vers le paradis; en tout temps ils revêtent les formes les plus propres à la conversion des pécheurs.



Nous avons, dans ces dernières pages, marqué un des points d'aboutissement de la spéculation bouddhologique et esquissé la théologie qui supporte la dévotion populaire. Il n'est pas douteux que, pour les innombrables fidèles, hindous, chinois ou japonais, d'Amitābha-Amito ou d'Avalokiteçvara-Kvanyin[2], la *Sukhāvatī* soit au plus court et au plus juste un paradis où les élus sont convoyés par des saints miséricordieux et où ils jouissent de la vision béatifique d'un dieu éternel. Du *nirvāṇa*, il est à peine question. — Cependant cette dévotion n'est pas inconciliable avec des vues plus conformes aux tendances fondamentales du Bouddhisme.

Les docteurs savent à merveille que tout

1. Çikṣāsamuccaya, p. 175, Lotus, xxiv, 25.

2. Kvanyin est un Avalokita femme, création de la piété chinoise semble-t-il. — En bonne orthodoxie, tant pâlie que sanscrite, jamais un futur Bouddha ne revêt le sexe féminin, voir notamment *Lotus*, traduction de Kern, p. 253, et Foucher, *Représentations de Jātakas sur les bas-reliefs du Barhut*.

Bouddha est entré dans le *nirvāṇa* : la vraie nature d'un Bouddha est par conséquent impensable et invisible; tel est le « corps de la Loi », identique au « grand vide ». Le dieu qui trône dans les paradis pour l'édification et la félicité des saints, n'est pas plus réel que l'image humaine et éphémère dont les hommes ont cru entendre la parole, et qu'ils ont nommée Çākyamuni. Mais, avant d'entrer dans le *nirvāṇa*, dans ce grand vide qui est à la fois la matrice et le tombeau des Bouddhas, tout futur Bouddha a entassé une masse inappréciable de mérites : ces mérites s'épanchent sur la multitude des êtres, conformément au vœu du futur Bouddha; et chacun y participant suivant sa capacité, les hommes ordinaires obtiennent de voir et d'entendre ce fantôme que fut, ici-bas, Çākyamuni; d'autres, moins fortunés, ont du moins la grâce de vivre à une époque où survit sa communauté; tandis que les saints jouissent pendant des milliards de siècles de l'enseignement et de la lumière du corps céleste. Lorsque le stock des mérites est épuisé, comme c'est le cas, par exemple, pour « Puissant Joyau », la brillante fantasmagorie disparaît et fait place à des reliquaires encore très efficaces en fruits d'édification.

Cette spéculation n'est pas, tant s'en faut, à l'abri de toute critique : elle repose sur la thèse,



Avalokiteçvara.

(*Voir page 270.*)

presque inorthodoxe, de l'application du mérite[1]; mais nous pouvons l'entendre du point de vue d'un idéalisme rigoureux, et voici comment. La créature misérable, troublée par le désir, se crée des images qui correspondent à sa dépravation : c'est ainsi qu'elle croit souffrir les mille tortures des enfers; qu'elle est, plus qu'à demi, privée de raison dans le corps des bêtes; que, parvenue à la dignité d'homme, elle s'attarde aux viles superstitions des payens. De même, purifiée, elle obtient d'apercevoir un Bouddha de forme humaine, — qui n'est que sa représentation; — plus pure, elle s'imaginera contempler, dans un merveilleux paradis, Çākyamuni ou Amitābha; elle aspirera à une perfection plus haute, aura conscience d'être un « futur Bouddha », accumulera les actes de compassion, parviendra enfin au complet repos en conquérant la science suprême ou illumination des Bouddhas.

Telle est, en raccourci, « la carrière des futurs Bouddhas », ou Grand Véhicule, que nous allons étudier avec quelque détail.

1. Voir ci-dessous, p. 295.

CHAPITRE IV

LA CARRIÈRE DU FUTUR BOUDDHA

1. Petit Véhicule : légende de Pūrṇa. — 2. Critique du Petit Véhicule ; le double « équipement » : savoir et pitié. — 3. Le futur Bouddha débutant ; le vœu ; les étages ou « terres » de son ascension. — 4. Le Grand Véhicule est-il le seul véhicule ? Souffrances et avantages de la « noble carrière » ; casuistique et laxisme.

I

Il y a, dans un recueil appartenant au Petit Véhicule sanscrit, une très belle légende, attestée pour l'essentiel dans le canon pâli, qu'aucun historien n'oubliera de rappeler comme une des gloires du Bouddhisme. C'est la légende de Pūrṇa. Elle fournit une preuve très nette de l'esprit du Grand Véhicule dans la littérature authentique du Petit[1].

D'après le document sanscrit, Pūrṇa, dès sa

1. La légende de Pūrṇa est canonique, Saṃyutta, IV, p. 60 (Oldenberg-Foucher[2], p. 269) ; Majjhima, III, 267 (J. P. T. S. 1887, p. 23) ; mais la mention des signes physiques est propre au Divyāvadāna (dont on a établi récemment les relations avec le Vinaya des Sarvāstivādins), p. 24 et suiv. ; voir Burnouf, *Introduction*, p. 235.

naissance, était « beau, agréable à voir, ravissant ; il avait le teint blanc et la peau de couleur d'or, la tête en forme de parasol, les bras longs, le front large, les sourcils réunis, le nez proéminent » : ce sont là, on s'en souvient, quelques-unes des marques des hommes de l'île Blanche, du « grand mâle », du futur Bouddha[1]. Après une carrière bien remplie, consacrée au commerce paternel et aux expéditions d'outremer, Pūrṇa fut touché de la grâce, « désira subitement embrasser la vie religieuse », et reçut du Bouddha lui-même les paroles d'ordination : aussitôt et miraculeusement, « il se trouva rasé, revêtu du manteau religieux, muni du pot aux aumônes, avec l'extérieur décent d'un religieux qui aurait reçu l'investiture depuis cent ans ». Ce n'était pas un moine ordinaire, car (et ici les documents pâli et sanscrit concordent), il demande au Bouddha de lui enseigner la Loi en abrégé, afin que, après l'avoir méditée, il puisse faire embrasser aux autres la vie religieuse. Et dans quel pays exercera-t-il son apostolat ? Dans le pays des Çroṇāparāntakas. « Mais », dit le Bouddha, « ils sont violents, emportés, cruels, colères, furieux et insolents, les hommes du Çroṇāparānta. Lorsqu'ils se mettront en colère et t'injurieront, que penseras-tu de cela ? »

1. Voir ci-dessus, p. 242-7. Les marques vont se développant au cours de la carrière du futur Bouddha, voir p. 279.

— « Je penserai que ce sont certainement des hommes bons et doux, ceux qui m'adressent en face des paroles méchantes, grossières et insolentes, ceux qui se mettent en colère contre moi et qui m'injurient, mais qui ne me frappent ni de la main ni à coups de pierres. » — « Ils sont violents et emportés les gens de ce pays-là. S'ils te frappent de la main ou à coups de pierres, que penseras-tu ? » — « Je penserai qu'ils sont bons et doux, puisqu'ils ne me frappent ni du bâton ni de l'épée. » — « Et s'ils te frappent du bâton ou de l'épée ? » — « Je penserai qu'ils sont bons et doux puisqu'ils ne me privent pas complètement de la vie. » — « Et s'ils te privent complètement de la vie, que penseras-tu ? » — « Voici ce que je penserai. Ce sont certainement des hommes bons que les Çroṇāparāntakas, ce sont des hommes doux ceux qui me délivrent avec si peu de douleur de ce corps rempli d'ordures. » — « Bien, bien, Pūrṇa ; tu peux, avec la perfection de patience dont tu es doué, tu peux fixer ton séjour dans ce pays d'hommes violents. Va, Pūrṇa ; délivré, délivre ; arrivé à l'autre rive, fais-y arriver les autres ; consolé, console ; parvenu au complet *nirvāṇa*[1], conduis-y les autres. »

1. *Nirvāna* = *parinirvāna*, délivrance complète de la passion et par conséquent de la douleur, laquelle est produite par l'attachement. Çākyamuni, vivant, est fréquemment dit *parinibbuta*.

Quel est ce type nouveau de saint, si différent de l'idéal de la littérature canonique? Qu'est devenue la permanente préoccupation de l'apathie, de l'ataraxie, si étroitement liée, dans l'ancienne discipline, au légitime souci de ne manquer de rien et de savourer, dans d'exquis recueillements, l'avant-goût du *nirvāṇa*? Et combien le genre de vie adopté par Pūrṇa s'écarte des « fruits actuels de la vie religieuse » décrits par le Bouddha lui-même! Le premier de ces fruits, on s'en souvient, est la vénération universelle : l'esclave, devenu moine, est respecté de son ancien maître. — Quelle est encore la signification des marques physiques de Pūrṇa, — qui manquent dans le pâli, — aussi extraordinaires chez un simple mortel que la perfection de la patience et le désir ardent de l'apostolat peuvent l'être chez un moine aspirant au *nirvāṇa*-sur-terre[1] ?

La réponse à cette double question se présente d'elle-même. Pūrṇa, bien qu'il soit glorifié dans la littérature protocanonique, n'est pas un adepte de l'ancien Bouddhisme mais du nouveau; il n'appartient pas au Petit Véhicule mais au Grand, ou, pour parler plus exactement, la charité du Grand Véhicule, comme sa métaphysique et sa bouddhologie, existent en

1. Je ne nie pas l'esprit d'apostolat dans le Petit Véhicule. Le textes (Mahāvagga) et l'histoire (Açoka) sont beaucoup trop formels!

germe dans le Petit. L'idéal religieux va se déplacer : les saints n'aspireront plus à devenir des *arhats*, c'est-à-dire à posséder au plus tôt et au moins de frais possible le *nirvāṇa*, mais à prendre, plus sûr et plus noble, mais plus pénible, le chemin qu'a suivi Çākyamuni lui-même. Les vrais fidèles du Grand Véhicule s'appellent de leur vrai nom *bodhisattvas*, « futurs Bouddhas ». — Tel est, croyons-nous, Pūrṇa. Rien de surprenant qu'on lui accorde, dans la légende remaniée, quelques marques d'un Bouddha, puisqu'il est un Bouddha en puissance, mais non pas toutes ni parfaites, car, nous apprend un texte scolastique : « Il faut un mérite égal à celui de toutes les créatures de l'univers pour donner à un seul cheveu l'apparence crépue des cheveux d'un Bouddha[1]. » L'acquisition des marques est donc infiniment longue ; mais nous pensons que Pūrṇa est déjà fort avancé dans la carrière : sa tête en forme de parasol, la longueur de ses bras, les sourcils réunis par les poils qui deviendront, chez le Bouddha, la glorieuse *ūrṇā*, sont des traits fort indicatifs. Et sa perfection de patience n'existe pas seulement en paroles, mais en effets. Car, dès qu'il arrive au pays des Çroṇāparāntakas, il rencontre d'abord un de ces hommes méchants qu'a révélés l'expérience des missionnaires, car le type en est très

1. Bodhisattvabhūmi.

peu hindou[1] : « Or, un chasseur, tenant son arc à la main, sortait en ce moment pour aller chasser l'antilope. Il vit Pūrṇa et fit cette réflexion : « C'est un objet de mauvais augure que ce religieux tondu ! » Puis, ayant ainsi réfléchi, il banda son arc de toute sa force et courut vers l'endroit où se trouvait Pūrṇa. Dès que le respectable Pūrṇa le vit, il rejeta son vêtement supérieur, — marque de respect, — et lui dit : « Toi dont le visage annonce la bonté, je viens pour accomplir ce difficile sacrifice, frappe ici. » — Et il récita une stance appropriée à la circonstance.

II

Critique du Petit Véhicule
Le double « équipement » du futur Bouddha

La « pratique » ou « carrière » des « futurs Bouddhas » (*bodhisattvacarya*), la méthode par laquelle on devient Bouddha, a intéressé les bouddhistes depuis l'origine. On cherchait à deviner la préhistoire légendaire, mythologique et spirituelle de Çākyamuni : les sectes supranaturalistes ont été très loin dans cette voie. Dans le Grand Véhicule, le problème passe au

1. Le Bouddha dit dans le Lotus, x, 25 : Si on attaque (le prédicateur) avec des pierres, des piques, des injures et des menaces, qu'il souffre tout cela en pensant à moi.

premier plan, car tout fidèle prétend marcher sur les traces du Maître. La « noble carrière » des vrais fils et imitateurs des Bouddhas réunit et combine des éléments divers qu'il faudra rappeler ou définir ; on essaiera aussi de déterminer la place qu'elle occupe dans la suite de la religion bouddhique.

***

On a vu comment, parallèle à la spéculation mythologique qui a pour centre l'identification du Bouddha et du « grand mâle », la spéculation philosophique aboutit, dans les sectes « supranaturalistes » (*lokottaravadin*), à la quasi-éternité de Çākyamuni et à la théorie docète[1]. On ne conçoit pas que Çākyamuni, devenu Bouddha, ne survive que quarante-cinq ans[2], ni qu'un Bouddha, plongé dans les ultimes méditations, soit actif. On n'admet pas davantage, et nous n'avons pas encore insisté sur ce point, que la science d'un Bouddha soit intégralement représentée par l'enseignement canonique, — rappelons-nous la parabole des feuilles de la forêt de *siṃsapās*[3], — ou que l'intelligence des simples

1. Voir ci-dessus, p. 259.
2. L'explication des rationalistes que Çākyamuni est mort aussi jeune en punition d'un meurtre ancien, est rejetée avec mépris dans le Suvarṇaprabhāsa. Aussi bien est-elle peu en harmonie avec le « livre du nirvāṇa » du Petit Véhicule.
3. Voir ci-dessus, p. 58.

mortels soit capable d'épuiser ce savoir et d'en mesurer l'étendue. La *bodhi*, ou illumination qui fait un Bouddha, doit être une gnose ineffable. C'est un blasphème de supposer que Çākyamuni a pu l'acquérir à la hâte durant la nuit sainte qu'il passa sous l'Arbre. — C'est une étrange illusion d'enfermer cette gnose dans les petites formules des quatre vérités et de l'enchaînement des causes : comme nous l'avons vu, la dialectique, dans certains cercles de la Communauté, a ruiné l'ancienne philosophie phénoménaliste. La nouvelle école, qu'elle enseigne le « vide » ou affirme l'existence de la seule pensée, favorise des conjectures mystiques sur la nature de la chose en soi que le Bouddha seul peut connaître. Les termes qui désignent la vérité ou réalité suprême, — identité (*tathatā*), vacuité, perfection de la sagesse, élément *nirvāṇa*, élément loi, corps de la loi, matrice des Bouddhas, — flottent aux confins de la métaphysique, de la mystique et de la dévotion. L'homme ne peut pas « réaliser » leur profonde signification, mais du moins enveloppent-ils la *bodhi* d'un halo de mystère. — Aussi pense-t-on que l'enseignement traditionnel est provisoire, préparatoire, insuffisant au salut ; que les sages suivant l'ancienne formule, étrangers à la suprême théorie du « vide », ne sont pas même sur le chemin qui conduit à la

vérité, à la délivrance du désir, au *nirvāṇa*. Le terme de ce chemin, c'est le savoir d'un Bouddha. Pour être délivré, il faut devenir Bouddha : les *arhats* ou saints du Petit Véhicule se vantent vainement d'être des « délivrés vivants ». Ils se trompent eux-mêmes et trompent les autres. Le vrai bouddhiste est le futur Bouddha, le candidat à l'omniscience, le candidat à la possession d'un savoir infiniment au-dessus de la raison humaine et qu'on ne peut acquérir qu'après des réincarnations multipliées dans les sphères supérieures[1].

Mais si le Petit Véhicule s'illusionne sur la valeur de ses doctrines abstraites, combien plus encore sur l'efficacité de sa thérapeutique morale! Comment l'*arhat*, égoïste, dépouillé de toute passion, de haine comme de tendresse, serait-il sur le chemin du *nirvāṇa?* « Que m'importe sa sainteté, s'il n'est saint que pour lui-même[2] ? » — D'ailleurs, l'idée du sage dépouillé de passion est contradictoire. Est-il exempt de désir celui qui ne pense qu'à la délivrance de la douleur, qui ne pense qu'à soi ? Le seul moyen de ne pas s'aimer soi-même, c'est d'aimer les autres comme d'autres soi-mêmes. Le vrai saint, le seul qui puisse arriver au but, ce n'est pas

1. Je pense que la théorie des Anāgāmins répond au même besoin de placer hors de notre portée l'acquisition du divin savoir.
2. Bodhicaryāvatāra, viii, 145.

l'*arhat*, c'est le futur Bouddha qui passe d'existence en existence pour sauver toute créature, qui prodigue le bon enseignement, qui donne sa chair à manger aux tigresses affamées. — Il devient évident, pour une partie de la communauté bouddhique, que tout savoir et tout mérite sont insuffisants au salut, excepté le savoir et le mérite du Bouddha ; ce savoir et ce mérite, c'est la double tâche à remplir, le double « équipement », *saṃbhāra*, dont il faut se munir pour arriver au terme.

L'enseignement primitif, apparenté aux spéculations des Upaniṣads, plaçait le salut (*nirvāṇa*) très proche du fidèle, dans la vue de vérités simples, dans l'exercice de méditations faciles, dans l'ataraxie familière à tout ascète et, en quelque mesure, à tout Indien.

On devient aisément, trop aisément, un « délivré-vivant » ! Parfois il suffit, comme à Gautamī la Maigre, désolée d'abord de la mort de son enfant, de se rendre compte que « les morts sont plus nombreux que les vivants », et d'accepter la sentence inévitable. Une fois persuadé de l'universelle décadence des choses, le moine est saint et comme en dehors de l'humanité [1].

Un idéal supérieur à cette conception égoïste et puérile de la sainteté devait tôt ou tard se

1. Voir ci-dessus, p. 111.

dégager dans la mentalité bouddhique. Ce n'est pas sans fruit, ni apparemment sans cause historique, que la Communauté s'est complue à célébrer la bonté du Maître, la « force de bienveillance » qui lui concilie les hommes et les animaux. — Ananda pria le Bienheureux de faire que Roja, un grand personnage de la maison des Mallas qui était hostile à la religion, se convertisse et croie. « Ce n'est pas chose difficile de convertir Roja le Malla », répondit le Bouddha et il dirigea sur ce prince sa bienveillance. Et Roja le Malla, atteint par le Bienheureux avec la force de sa bienveillance, s'en allait, comme une vache qui cherche son veau, d'une maison à l'autre, d'une cellule à l'autre, et il demandait : « Où donc se trouve le Bienheureux, le Suprême Bouddha[1] ? » — La Communauté la plus ancienne, avec prédilection, a expliqué la gloire et la puissance du Bouddha par les héroïques charités de ses existences anciennes. Elle a façonné et vulgarisé cette extraordinaire épopée, où se coudoient le folk-lore et l'homélie, des 547 dernières « naissances » du Maître (*jātakas*). Elle a fixé le moment où commence la carrière du futur sauveur, lorsque le futur Çākyamuni prit, en présence de l'ancien Bouddha Dīpaṃkara, la résolu-

1. Mahāvagga, vi, 36.4; Oldenberg-Foucher[2], p. 295. Le Bouddha convertit tous ceux qui peuvent etre convertis : il « tue » les autres; c'est-à-dire qu'ils sont vraiment perdus ceux qui résistent à sa grâce, A*n*guttara, II, p. 112.

tion de devenir, lui aussi, un Bouddha souverain pour le salut des créatures. On dressa la liste des vertus parfaites, notamment la pitié et la charité, dont il avait donné des preuves éclatantes. L'histoire de Çākyamuni quand il était le sage lièvre, — ce lièvre, incapable de faire l'aumône comme ses compagnons de la forêt, le singe, le chacal et la loutre, en donnant quelque produit de chasse ou d'industrie, et qui se fait rôtir pour apaiser la faim d'un brahmane, — l'histoire aussi de Vessantara, l'avant-dernière incarnation de Çākyamuni, qui donne sa femme et ses enfants avant de donner sa propre chair, — et beaucoup d'autres de même style, écrites dans toutes les langues de l'Inde ou sculptées en bas-reliefs, définissent cette notion fondamentale qu'un futur Bouddha est un « donneur ». Point encore développée dans le canon pâli, elle acquiert une grande précision dans les écritures sanscrites du Petit Véhicule[1].

Cette conception du Bouddha avant et après la *bodhi*, très différent du saint apaisé, du délivré-vivant, ne peut pas demeurer sans influence sur l'idéal moral et la règle pratique. Sans doute les *bodhisattvas* sont, pour l'orthodoxe Communauté, des êtres d'exception. Çākyamuni

1. Ce serait le lieu d'étudier le développement, dans le Petit Véhicule, de la théorie du futur Bouddha ; elle est, sans doute, beaucoup plus nette dans la préface du Jātaka et dans l'Abhidharmakoça que dans la littérature canonique.

n'en a désigné qu'un seul parmi la multitude des vivants, Maitreya l'Invincible, et en stricte orthodoxie, le fidèle ne doit penser qu'à lui-même ; il doit éteindre toute affection. Mais, par un heureux illogisme, le fondateur de l'Ordre exige non seulement la concorde et l'amitié de frères entre moines, mais aussi cette vague et un peu niaise tendresse, éparse sur les hommes et les animaux, épanchée vers chacun des points cardinaux et qui remplace avantageusement toute activité charitable. La *maitrī* ou « charité bouddhique » n'est qu'une disposition de bienveillance nécessaire à la bonne hygiène de l'âme ; elle est étrangère à toute sympathie ; mais sans doute s'est-elle échauffée au souvenir des générosités anciennes du Maître, et de vieux textes contiennent des stances comme celle-ci, qui sont du Grand Véhicule avant la lettre : « Ainsi qu'une mère protège son enfant, son fils unique, au prix de la vie, ainsi doit-on aimer sans mesure tous les êtres[1]. » — On a eu parfois l'impression, dans les rangs de la communauté la plus archaïque, que, pour être un saint, il fallait non seulement

1. Suttanipāta, 149, signalé, avec d'autres passages très curieux, par Pischel, *Buddha*, p. 80. M. Oldenberg, dans un récent article de la *Deutsche Rundschau* (1908, vi, p. 380), s'élève contre certaine exagération de M. Pischel : la *maitrī* n'est pas la charité chrétienne, et, d'autre part, elle ne constitue pas le centre de la Bonne Loi. — Taine (*Nouveaux Essais*) avait commis une erreur analogue (voir Oldenberg, *Aus Indien und Iran*, p. 121).

ressembler au Bouddha dans son absolu détachement, mais encore au futur Bouddha dans son active charité[1].

Ce point de vue, si légitime, acquiert une valeur nouvelle par le progrès, que je crois assez rapide, des théories bouddhologiques et cosmologiques. Les Bouddhas sont devenus très nombreux; ils sont entourés, dans leurs radieux paradis, d'innombrables futurs Bouddhas, les seuls êtres assez sublimes pour leur tenir compagnie. Ces futurs Bouddhas célestes sont de puissantes et miséricordieuses divinités, car ils sont arrivés presque au terme de la carrière ; mais on sait que leurs débuts furent très humbles. On raconte de Çākya qu'il a été bateleur, barbier, maquignon, antilope, chien, chacal, oie dorée ou même assassin : « Ils ont été des vers et des insectes ces Bouddhas tout-puissants : par l'efficace de l'effort, ils ont conquis la suprême qualité de Bouddha. Et moi, je suis homme, capable de distinguer le bien et le mal, et je manquerais de courage[2] ?» — Toute âme généreuse voudra se mêler à la cohorte des futurs Bouddhas et goûter la joie de la charité, joie auprès de laquelle le bonheur même du *nirvāṇa* est sans saveur[3].

1. Les Pratyekabuddhas et les Arhats eux-mêmes sont compassionés dans Avadānaçataka, II, pp. 116, 139.
2. Voir ci-dessus, p. 264.
3. Bodhicaryāvatāra, viii, 108.

Il y aura donc, à côté des spéculatifs qui restent fidèles, dans sa modération un peu sèche, à l'antique formule du *nirvāṇa*, — c'est le Petit Véhicule proprement dit (*aṣṭāngamārga*) ; à côté des bonnes gens qui désirent les paradis et remettent à Amitābha le soin d'achever leur conversion, — c'est la branche purement dévote (*bhaktimārga*), — des dévots qui aspirent à la dignité de Bouddha par le savoir et le mérite, qui montent dans le véhicule des Bouddhas ou des futurs Bouddhas, dans le Grand Véhicule à proprement parler. Au point de vue logique, ils prennent place entre les purs dévots et les purs rationalistes ; comme les premiers, ils attachent une grande importance au culte de latrie (*bhakti*) et à la grâce ; comme les seconds, ils croient qu'il faut acquérir le divin savoir et pratiquer les méditations. Mais, et ce trait essentiel a été mis en pleine lumière par MM. Rhys Davids[1] et Kern, ils diffèrent des uns et des autres par le rang qu'ils assignent, dans la vie spirituelle et dans la pratique, à la charité et à l'apostolat, — don par excellence, puisque c'est le don de la « parole », — et par l'espoir de devenir un jour

1. *Lectures on the origin and growth of Religion*, p. 254 (Kern, *Lotus*, p. xxxiii). — Le bouddhiste qui fait vœu de devenir Bouddha : tel est, par définition, le fidèle du Grand Véhicule. Ce vœu est inséparable de la latrie des Bouddhas et des futurs Bouddhas célestes, lesquels sont aussi adorés par des adeptes du Petit Véhicule.

des Bouddhas, source d'un enthousiasme très mêlé d'humilité et de saint orgueil. Ces pieux philosophes ont droit à une place, on peut dire à un casier à part dans l'histoire religieuse, non seulement parce que leur rêve de divinisation graduelle, de perfectionnement moral, intellectuel et mythologique au cours d'un nombre infini d'existences, constitue une catégorie curieuse de mysticisme, — mais encore et surtout parce que, chez eux, la piété, la charité et l'effort se concilient, c'est peu dire, se combinent étroitement avec une gnose tantôt nihiliste, tantôt idéaliste et moniste. Cette soudure entre la charité et la dévotion d'une part, la métaphysique la plus outrancière de l'autre, est le chef-d'œuvre de la dialectique hindoue et un objet d'étonnement ou d'admiration pour l'historien[1].

En effet, presque tous les documents connus nous représentent les adeptes du Grand Véhicule, les futurs saints qui entrent dans la carrière des Bouddhas, comme des adeptes de la doctrine Mādhyamika ou de la doctrine Vijñānavādin[2].

1. Le monisme védantique présente des problèmes analogues.

2. Le Madhyamakāvatāra (p. 22.15) veut que le Grand Véhicule comporte deux éléments : 1° la science du vide, 2° le vœu ou carrière de futur Bouddha. Il observe que des sectes du Petit Véhicule connaissent le vide (voir Wassilieff, 264) ; il aurait pu ajouter que les Sautrāntikas, qui n'admettent pas le « vide » (du moins au sens des docteurs attitrés du Grand Véhicule), adhèrent à la sainte carrière (voir Wassilieff, p. 274) : leur Bouddha d'ailleurs est surnaturel, il possède les dix forces (ibid., 285), comme dans Milinda, et un corps de « jouissance » ou céleste. — Comparer Sūtrālaṃkāra, I, 15.

On se rappelle les théorèmes professés par les écoles qui portent ces noms. La première enseigne la « vacuité » absolue, l'impossibilité de la connaissance, l'absurdité des concepts cause et effet, la « non-production de quoi que ce soit »; elle nie non seulement la substance, mais le devenir. La seconde soutient que la pensée seule existe, contenant sans contenu, exempte de sujet, d'objet et de connaissance même. Par quel artifice la piété et la charité peuvent-elles s'accommoder de semblables métaphysiques?

La distinction des deux vérités donne le mot de l'énigme. Pour les deux écoles, offusquant la réalité vraie, la vérité de droit que soupçonne la raison pure, il y a une vérité de fait, une illusion irrésistible en vertu de laquelle, d'existence en existence et depuis toute éternité, nous croyons penser, faire de bonnes et de mauvaises actions, jouir des paradis, rôtir ou geler dans les enfers. — Tout se passe comme si causes et effets s'enchaînaient en une indissoluble série; comme si la pensée vierge était réellement souillée; comme si le moi était un être permanent et individuel; comme s'il y avait autour de nous d'autres « moi », souffrants et souillés, et, — ceci accuse le contraste entre les deux Véhicules, — comme s'il y avait, au-dessus de nous, de grandes divinités propices qui sont les Bouddhas

et les Bodhisattvas célestes, des « futurs bouddhas » déjà fort avancés dans la carrière.

Toute pensée et tout objet de pensée ne sont qu'illusion : rien n'arrive dans l'ordre absolu; mais, comme telle, l'illusion se continue indéfiniment. Comment pourra-t-elle prendre fin? Par l'influence, par « l'action de présence » de plus en plus efficace de la vérité.

Cette vérité n'est pas celle du Petit Véhicule. Les anciens bouddhistes, incapables de discerner le profond enseignement du Maître, prônent et à juste titre l'abandon du désir ou « renoncement »; mais ils ne combattent pas la pensée, aliment du désir; ils ont compris l'inexistence de la « personne », la non-substantialité du « moi » psychologique (*pudgalanairātmya*), mais ils admettent la réalité des éléments du moi (*skandha*). Insensés en effet! car on ne peut penser sans désirer, on ne peut se convaincre de l'inexistence du moi aussi longtemps qu'on croit à la pensée et à la douleur. — Pour éliminer le désir, il faut abolir la pensée, et, pour cela, méditer le « vide ». Les sens fournissent des impressions, l'intellect élabore des idées : si persuadé que soit l'ascète du double et éternel néant, néant du moi, néant des phénomènes, il ne lui est pas donné de se soustraire à l'illusion : du moins peut-il se répéter que les sensations ne sont pas senties, que les pensées ne sont pas pensées, et

combattre la notion d'existence par celle de non-existence. L'idée de non-existence s'insinuera dans ce tissu toujours renouvelé qu'est la pensée, source de l'illusion et l'illusion même; fausse, par le fait même qu'elle est une idée, l'idée de non-existence est cependant indispensable, car de sa nature elle élimine l'idée d'existence, et disparaîtra spontanément lorsqu'elle aura rempli cette mission. Par cette voie seulement on parvient au *nirvāṇa*. Sans la méditation du vide, on ne peut déraciner les passions, obtenir le « renoncement ».

Mais, à considérer le mécanisme du salut, la méditation du vide, pour en être la pièce maîtresse, en est aussi la plus difficile, la plus dangereuse à manier. Les Anciens se sont fait, sur ce point, de singulières illusions : l'histoire ecclésiastique est pleine de saints, ou Arhats, qui ont obtenu au cours d'une rapide extase la vue de la vérité et joui, ici-bas, du *nirvāṇa*. Admettons que l'Arhat soit, en effet, purifié du désir : il continue cependant à sentir, à connaître; donc il retombera dans la géhenne du désir, donc il renaîtra[1].

L'organisme complexe qu'est la pensée ne peut être dissocié par un coup de force ou par surprise : il fonctionne de toute éternité. Aussi

1. En termes techniques, l'Arhat ne peut obtenir l'*anāsrava jñāna;* il ne peut se dépouiller de la *vāsanā* (Madhyamakāvatāra).

faut-il, pour l'anéantir, trois « périodes incalculables », c'est-à-dire un nombre d'années représenté par l'unité suivie d'autant de zéros qu'il y a d'unités dans 2 porté à la 103ᵉ puissance. En écrivant ce nombre à raison d'un millimètre par chiffre, on décrirait plus de fois l'orbite de la terre autour du soleil que cet orbite ne contient de millimètres[1]. — Que l'ascète, tous les jours, cultive la « vertu de méditation »; qu'il rêve au néant du moi et des phénomènes, ou qu'il s'absorbe dans la non-pensée en regardant le bout du nez. C'est excellent! c'est indispensable! Mais c'est insuffisant : on obtient, soit des recueillements qui durent environ une demi-heure, soit, à l'expresse condition de mourir pendant l'extase, ce qui est, nous dit-on, difficile ou impossible, de renaître pour quelques milliers de siècles, — une seconde, — dans un ciel de dieux inconscients. Et c'est là, tout compte fait, du temps perdu. Çākyamuni n'a jamais, au cours de ses existences si nombreuses, habité dans ces *nirvāṇas* temporaires. — Connaissons-nous mieux! connaissons mieux la convoitise

1. L'*asaṃkhyeya* ou « incalculable » correspond au 104ᵉ terme de la série 10^{2^0} — 10^{2^1} — 10^{2^2}... 10^{2^n}, qu'on peut définir celle dont le nᵐᵉ terme est $10^{(2^{n-1})}$; le 104ᵉ terme = $10^{2^{103}}$, soit l'exposant 101.409 suivi de 26 autres chiffres. Telle est du moins l'arithmétique de l'Avataṃsaka; d'autres Sūtras sont moins exigeants. Est-il besoin de dire que la carrière du futur Bouddha ne comporte pas toujours trois « incalculables » ?

qui fait désirer le *nirvāṇa* et la joie des extases ! Ne cherchons pas à abréger, par des efforts orgueilleux et prématurés, l'œuvre qui doit être longue et pénible.

Le fidèle n'attaque pas de front l'illusion qui demeurera pour bien des siècles la vérité contingente et pratique. Il convient, pour éviter les doctrines de la permanence et de l'anéantissement, de savoir que l'illusion est un pur néant ; mais il est indispensable de connaître les lois qui la régissent. Les Anciens ont reconnu le principe de l'enchaînement des causes, la théorie de l'acte et du fruit, et c'est là, en effet, la condition normale du processus de l'illusion psychologique ou cosmique. Mais ils ont méconnu un aspect, mystérieux et très important, de la loi de l'acte, à savoir la « réversibilité » : le bénéfice d'une bonne action peut être appliqué à autrui ; on peut « tourner » l'action vers autrui, renoncer au mérite qu'elle produira et en faire profiter les créatures.

Dès lors les cloisons étanches où le vieux Bouddhisme avait enfermé chacune des « séries intellectuelles » qui constituent les âmes, sont brisées. Il n'est plus vrai que les Bouddhas soient uniquement des prédicateurs, que les fidèles entendent les Bouddhas parce qu'ils méritent de les entendre, que personne ne puisse rien pour le bonheur ou la souffrance d'autrui.

Si nous concevons de bonnes pensées, c'est par la grâce des Bouddhas; si nous évitons la peine de nos péchés, c'est qu'ils nous protègent ainsi qu'un chevalier défend un coupable contre la vindicte de la loi. La déesse Târā, épouse du Bouddha ou plutôt futur Bouddha féminin, d'une tendresse particulièrement intime, barque de salut, mérite son nom qui signifie « Sauveuse » et « Étoile ». Avalokiteçvara est bien « le Seigneur qui regarde d'en haut », « Toute compassion ». — La piété et la grâce, exclues en théorie du vieux Bouddhisme par la notion de l'acte personnel et irréversible, débordent dans le Grand Véhicule, aux dépens peut-être de la stricte orthodoxie.

Cependant le principe de l'application du mérite entraîne des conséquences beaucoup plus importantes et plus orthodoxes; il fournit un point d'appui solide à la méthode, à l'unique méthode de la délivrance.

L'ascète qui désire la délivrance ne l'obtiendra pas; le désir du salut, sentiment égoïste, suppose et entretient l'idée de moi qui lie et renouvelle le complexe psychologique. C'est pour cela que Çākyamuni interdisait les spéculations sur la fin dernière et parfois niait l'existence de l'âme. Mais il est impossible et dangereux d'ignorer le moi et ses destinées. Reste à tirer parti des idées fausses qui constituent la

trame même de notre pensée. Nous croyons invinciblement à l'existence du moi, du prochain, de la douleur, et nous ne pouvons pas nous évader de cette illusion; — mais la foi nous enseigne que le mérite des bonnes œuvres est applicable au prochain : dès lors nous pouvons purifier notre désir et notre activité de tout retour sur nous-même; faire le bien, non pour des récompenses célestes, mais pour soulager les créatures; convoiter la science bouddhique et la sainteté pour les distribuer aux ignorants et aux pécheurs.

III

Le futur Bouddha débutant; le vœu; les étages de l'ascension vers la qualité de Bouddha

Très pratiques, les docteurs du Grand Véhicule s'adressent à l'homme tel qu'il est, incapable de penser à autre chose qu'à son intérêt propre : « Si on aime vaches, femme, fils ou richesses, c'est pour soi qu'on les aime », dit l'Upaniṣad. — Il faut donc prouver d'abord que toutes les vertus altruistes, respect des êtres vivants, aumône, pitié, etc., sont infiniment utiles au point de vue du bonheur temporel. L'homme colère, vindicatif, jaloux, avare, égoïste,

détruit son bonheur dans la vie présente et dans les vies à venir : »

Tous ceux qui sont malheureux ici-bas sont malheureux parce qu'ils ont cherché, au cours de leurs anciennes existences, leur propre bonheur; tous ceux qui sont heureux ici-bas sont heureux parce qu'ils ont cherché le bonheur du prochain.

« Si je donne, que me restera-t-il à manger? » Égoïste, tu renaîtras dans le corps d'un démon-vampire! — « Si je mange, que pourrai-je donner? » Charitable, tu renaîtras roi des dieux!

Tu fais souffrir le prochain dans ton intérêt : tu brûleras dans l'enfer. Tu te fais souffrir dans l'intérêt du prochain : toutes les bénédictions te sont assurées.

Tu prétends t'élever au-dessus des autres : tu renaîtras dans les destinées mauvaises, damné, revenant ou animal, et si tu obtiens, plus tard, l'existence humaine, tu seras un homme méprisé et stupide. Mais si tu transposes ta vanité au bénéfice d'autrui, tu obtiendras bonne destinée, honneurs, intelligence.

Tu commandes, tu fais travailler le prochain pour toi : tu seras, dans une vie à venir, esclave et misérable. Tu te mets au service du prochain : tu seras riche et puissant[1].

L'aumône surtout est un placement à gros intérêt. Ils sont bien inspirés ceux qui ressem-

1. Bodhicaryāvatāra, viii, 129, 125-128 = Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, p. 102.

blent « à ces marchands qui troquent des objets de peu de valeur contre fortes sommes », comme s'exprime Candrakīrti[1]. L'amour du prochain et le renoncement sont de l'égoïsme bien entendu :

De toutes les calamités, de toutes les souffrances, de toutes les terreurs de ce monde, l'unique cause, c'est le sentiment ou l'amour de soi : il faut y renoncer.

On ne peut éviter la souffrance qu'en sortant du « moi » : on ne peut éviter la brûlure qu'en sortant du feu.

Si je me donne au prochain, si j'adopte le prochain comme un autre et mon vrai moi-même, c'est donc autant pour apaiser ma souffrance que pour apaiser celle du prochain...

Plus tu fais pour épargner au corps la souffrance, plus tu le rends sensible et plus bas tu le fais tomber.

Si je m'aime véritablement, il ne faut pas m'aimer ! Si je veux me sauvegarder, il ne faut pas me sauvegarder[2] !

Faire le bien et renoncer à soi-même par amour de soi, c'est le commencement de la sagesse. L'homme prudent qui pratique les vertus altruistes dans des vues intéressées ne peut pas manquer d'attirer la grâce des Bouddhas, de rencontrer des saints, d'entendre prêcher la

1. Madhyamakāvatāra, 25.14, trad. française, p. 26.
2. Bodhicaryāvatāra, viii, 134-136, 174, 173.

Loi. A soulager les malheureux, à se trouver en contact avec des « donneurs » compassionnés, l'égoïste sentira fondre ses glaces et s'éprendra de pitié pour ceux qui souffrent, de piété pour les Bodhisattvas, d'admiration pour les Bouddhas dont la gloire merveilleuse est le fruit de la charité. Notre souffrance est si peu de chose quand on la compare à la souffrance universelle, damnés, revenants affamés, animaux, malades et abandonnés! Quel homme bien né, ayant dans l'âme une semence de bonne pensée ou d'altruisme[1], ne s'imposera pas quelque léger sacrifice par pure tendresse? Encore quelque temps, — les siècles, à vrai dire, comptent peu pour qui dispose des « périodes incalculables », — le fidèle s'ingéniera à ne jamais viser l'intérêt du « moi », notre grand, notre seul ennemi : s'il mange, ce n'est pas pour se sustenter, mais pour alimenter les 84.000 micro-organismes logés dans le corps[2]; s'il évite le péché et accumule les bonnes actions, ce n'est pas pour se préserver de l'enfer, des mauvaises destinées, de la maladie, de la pauvreté, mais seulement parce que les damnés, les animaux, les infirmes

1. Cet homme « bien né » appartient à la « race » des futurs Bouddhas. — Voir ci-dessous, p. 307, note.

2. Dans l'ancien Bouddhisme, il faut manger pour soutenir le corps, non par sensualité (Milinda, p. 367, 378; trad. II, 281, 299). Ce point de vue n'est pas étranger au Grand Véhicule, voir Bodhicaryāvatāra, v, 69 et 85.

et les indigents sont inutiles au prochain; s'il désire des renaissances glorieuses ou divines, c'est pour mettre son pouvoir au service de la religion bouddhique.

Mais combien sont médiocres les avantages que les créatures retirent de nos sacrifices! Dénués de mérite, nous sommes des pauvres, de grands pauvres, aussi incapables d'honorer les Bouddhas que de satisfaire le prochain[1]. Et d'ailleurs, dans toutes ces charités intimement liées à la possession des biens de ce monde, le souci du bonheur personnel joue, fût-ce inconsciemment, un rôle capital. Le bouddhiste doit donc prendre un parti héroïque, une décision qui prévienne toute arrière-pensée et qui, éternellement féconde, enrichisse l'univers de mérites et de félicités; — ou, pour mieux parler, lorsque le bouddhiste est capable de la supporter, les Bouddhas suscitent en lui une pensée d'origine manifestement surnaturelle, tant elle est sublime et contraire aux instincts des misérables que nous sommes tous : renoncer librement à l'espoir d'une prompte délivrance dans le *nirvāṇa*, se condamner à demeurer dans le cercle de la transmigration durant des siècles, donner toutes ses existences au prochain, en un mot, prononcer solennellement, avec les dispositions de ces saints personnages, le vœu qu'ont prononcé

1. Bodhicaryāvatāra, ii, 7.

Çākyamuni et tous les Bouddhas, le vœu de devenir un Bouddha parfaitement accompli, — car seuls les Bouddhas peuvent sauver les créatures, — et d'accumuler, pour le salut, les ineffables mérites de la carrière des futurs Bouddhas. C'est ce qu'on appelle « produire la pensée de *bodhi* » ou de l'illumination des Bouddhas. — Sans aucun retour sur soi-même, envisageant avec calme les charités et les souffrances auxquelles il s'engage, le fidèle purifie son cœur par la confession et par un hommage solennel aux Saints, il se complaît dans leurs perfections, il les supplie d'illuminer le monde et de retarder leur *nirvāṇa*, il fait amende honorable pour ses péchés, il se donne aux Bouddhas et aux créatures en qualité d'esclave[1] et prononce enfin la formule sainte par laquelle il monte dans le Grand Véhicule :

« Moi, un tel, en présence de mon maître un tel, en présence de tous les Bouddhas, je produis la pensée de *bodhi* ; j'applique à l'acquisition de la qualité de parfait Bouddha le mérite de ma confession, de la prise du refuge, de la production de la pensée de *bodhi*. Puissé-je, dans cet univers des vivants, [à une époque où aucun Bouddha n'apparaîtra], être le refuge, l'abri, le salut, l'île des créatures ; puissé-je leur faire traverser l'océan des existences [jusqu'à

1. Bodhicaryāvatāra, iii, 6-21.

l'île du *nirvāṇa*]. J'adopte pour mère, pour père, frères, fils, sœurs et parents, toutes les créatures. Désormais, de tout mon pouvoir, pour le bonheur des créatures, je pratiquerai le don, la moralité, la patience, l'héroïsme, la méditation, le savoir, l'habileté [dans les moyens de salut]. Je suis un futur Bouddha. Que mon maître m'accepte comme futur Bouddha! »

Alors le maître se prosterne devant les idoles des Bouddhas et devant tous les Bouddhas des dix points cardinaux, et il dit : « Je suis témoin qu'un tel a prononcé le vœu de devenir Bouddha. Je le fais savoir aux très nobles [Protecteurs du monde] et à toutes les créatures[1]. »



A partir du moment où il a prononcé le vœu, le bouddhiste est monté, disons-nous, dans le Grand Véhicule : trois « périodes incalculables », plus de siècles qu'il n'y a de grains de sable dans un million de Ganges, s'écouleront avant qu'il ne soit transporté au terme, à l'état de Bouddha parfait. Cette longue carrière se divise en deux parties : durant la première, du moins en théorie, le fidèle n'est encore qu'un candidat à la sainteté, « un commençant » (*ādikarmika*);

1. D'après le Bodhisattvaprātimokṣa, manuscrit de C. Bendall.

il n'est pas impeccable; même il arrive qu'il commette de grands péchés et mérite l'enfer; ses fautes sont toujours graves, car il s'est engagé à sauver le monde et le bonheur universel repose sur lui. Quel malheur et quelle responsabilité s'il frustrait de si hautes espérances! Quel péché pour les hommes qui, ignorant sa sainteté latente, le mépriseraient à cause de ses défaillances! Mais, en fait, le « futur saint » est déjà un saint. Les prières et les résolutions qu'il renouvelle trois fois par jour le purifient de toute souillure. Il évite le péché; il pratique le don, la force, la patience, la méditation. Il n'oublie pas que la crainte est le commencement de la sagesse et considère les dangers de la mort, les douleurs de l'enfer, la nécessité de mettre à profit cette courte vie. Il se familiarise avec la douleur, si utile puisqu'elle dissipe l'orgueil, inspire le dégoût de l'existence, engendre la pitié pour tous ceux qui souffrent et l'affection pour les Bouddhas charitables. Il comprend que la patience est, de toutes les austérités, la meilleure; combien il est insensé de s'irriter contre nos ennemis, car ils ne sont que les délégués de nos anciens péchés, car ils contribuent grandement à notre salut : « Un ennemi est aussi utile qu'un Bouddha. » Surtout, il s'efforce de détruire l'idée du « moi », non seulement par la recherche philosophique et la méditation du

vide, mais surtout par la pratique de l'aumône, de l'humilité, du renoncement sous toutes ses formes.

Deux vertus très difficiles sont absolument nécessaires[1]; d'abord « ne pas faire de différence entre le prochain et soi-même ». Ne sommes-nous pas tous au même titre des êtres vivants, des membres de ce grand corps qu'est la communauté des êtres qui souffrent? Ma douleur, en soi, diffère-t-elle de la douleur de mon frère? Car nous sommes frères, et le Bouddha, qui aime tous les êtres comme un père aime ses enfants, chérit surtout ceux qui sont malades, ceux qui sont coupables. Si les Bienheureux pouvaient souffrir, ils souffriraient de la douleur des créatures. — Ne méprisons personne; les plus humbles ont de redoutables vengeurs dans les Bouddhas : de même la foule s'écarte avec respect devant un soldat du roi, car elle sait que le roi punira sévèrement le moindre affront fait à ses gens. — Mais la crainte ne doit pas seule nous animer. N'avons-nous pas à obtenir des Bouddhas le pardon de nos péchés, à leur montrer notre reconnaissance? Et comment remplir ce devoir sinon par le service des créatures? Il faut traiter tous les êtres comme s'ils étaient des Bouddhas.

1. Bodhicaryāvatāra, chap. viii.

Cependant le sentiment de son indignité et le souvenir de ses anciennes injustices imposent au fidèle une vertu plus haute : « se traiter soi-même comme les hommes du monde traitent le prochain », adopter en qualité de « moi » les créatures : « Nous arriverons, par la force de l'habitude, à voir dans le prochain notre vrai moi; alors nous ne tirerons plus gloire, orgueil, espoir de récompense, du bien que nous aurons fait au prochain : voilà un grand mérite que de subvenir à ses besoins personnels! » Le bouddhiste accepte et recherche les emplois les plus humbles; il cache ses bonnes œuvres; il les compte pour rien; il loue la vertu partout où elle se trouve; il poursuit l'amour-propre dans ses secrètes démarches et le sacrifie sans pitié au bien d'autrui, jaloux, envieux, méprisant à l'égard du moi comme, hélas! il l'a été si longtemps à l'égard des autres. — Telle est la vraie méthode de purification, la meilleure et l'unique stratégie contre l'illusion du moi : « Je renonce à mon moi; je le vends aux créatures; je fais tomber sur sa tête les fautes mêmes d'autrui; je confesse au Bouddha jusqu'à ses moindres défaillances... » « De même que les éléments, terre, eau, feu et vent, sont, de toutes manières et sans égoïsme, au service des innombrables créatures dans l'immensité du monde, ainsi puissé-je contribuer à la vie de toute créature aussi longtemps

que toute créature n'est pas délivrée de la douleur dans le *nirvāṇa*[1]. »

*
* *

Après de longs efforts, l'égoïsme est enfin déraciné. La période préliminaire[2] est close : le fidèle devient un « véritable futur Bouddha » (*pāramārthika bodhisattva*) en répétant, non plus, comme jadis, par un effort de volonté et avec une demi-bonne foi, mais de tout son cœur, en parfaite spontanéité et sincérité, le vœu de *bodhi*. Il prend alors possession de la première « terre des Bodhisattvas », appelée « la Joyeuse », en raison de la félicité dont elle déborde. Désormais le saint « ne peut plus revenir en arrière » ; son progrès est certain (*niyata*) : le vœu, porté dans une âme vierge d'égoïsme, est d'une souveraine efficace. Non seulement les mauvaises destinées sont fermées pour le futur Bouddha en possession d'une « terre », mais toutes ses passions se consument au feu de sa charité et, dans ses naissances de plus en plus nobles, roi à la

1. Ibid., iii, 20, 21.

2. Elle se subdivise en deux « étages » ou « terres » : *gotrabhūmi*, période pendant laquelle le futur saint se dispose, ou est disposé par « naissance » (*gotra* = race, famille) à prononcer le vœu de devenir Bouddha ; *adhimukticaryābhūmi*, période qui suit le vœu, pratique imparfaite des résolutions, qui aboutit à la pureté d'intention *(çuddhādhyāçayabhūmi)* et au vœu définitif, lequel inaugure les « terres » proprement dites.

roue, dieu Brahmā, roi de cieux supérieurs, il participe à l'œuvre de salut en faisant régner la justice. A partir de la septième terre, son savoir et sa force de méditation correspondent à ses mérites ; plus haut, il trône dans le paradis de quelque Bouddha en qualité de prince du sang ou de dauphin, tandis qu'il « descend » sous diverses formes magiques, ici-bas ou dans les enfers, pour convertir les créatures ; il reçoit enfin, dans la terre « Nuage de la Loi », la suprême consécration comme « roi de la Loi » : il devient Bouddha. Il lui reste à s'incarner, à émettre pour la dernière fois un corps magique, un corps orné des signes du « grand mâle », qui répète les gestes stéréotypés de Çākyamuni et des autres Bouddhas de forme humaine. C'est le terme de son ascension tri-millénaire depuis le jour où chétif, à peine échappé de l'enfer et des matrices animales, il découvrait miraculeusement la « bonne pensée », il sentait en lui le germe de « bonne pensée » déposé par les Bouddhas, et surpris de cet espoir invraisemblable s'écriait en présence de tous les Saints : « Puissé-je, pour le salut des créatures, fût-ce au prix de toutes les souffrances, devenir un parfait Bouddha[1] ! »

1. Sur les dix « terres » ou « étages », le texte classique, tant pour les Mādhyamikas que pour les Vijñānavādins, est le Daçabhūmaka (dont une recension porte le nom de Daçabhūmīçvara), traduit

L'école, avons-nous dit, enseigne que la pensée de *bodhi*, la mentalité qui aboutit à la possession de la qualité de Bouddha, est formée de deux éléments, le savoir (*jñāna*) ou connaissance du vide (*çūnyatā*), le mérite (*puṇya*) ou compassion (*karuṇā*). — Nous pouvons maintenant apprécier l'action et les rapports de ces deux facteurs dans la discipline de la « bouddhification ». La qualité de Bouddha consiste dans la délivrance de l'existence, c'est-à-dire dans la suppression de la pensée ; en termes techniques, dans l'élimination de ce voile ou réseau qu'on nomme le « connaissable ». La connaissance d'un Bouddha est une non-connaissance. De toute évidence, il appartient au seul « savoir », à la notion du néant de tout « connaissable », de détruire ce voile et de transformer un futur Bouddha en Bouddha.

Mais le savoir ne peut prendre racine et se développer que dans une âme vierge de désir : il faut être « détaché » pour « supporter » la notion du vide, combien plus pour y adhérer. Or la pensée est enveloppée, non seulement dans le réseau du « connaissable », mais encore dans le réseau du désir ou de la passion (*kleça*) ; et le

en chinois en 265-316. — Je ne connais pas le Daçabhūmikleçacchedikāsūtra (?) traduit en 70. — Les *bhūmis* du Mahāvastu, livre du Petit Véhicule, établissent l'orthodoxie de cette théorie, d'après la source de Wassilieff, p. 264. — Voir l'article *Bodhisattva in Sanskrit Literature* dans l'Encyclopédie de Hastings.

savoir, ici, est inefficace : connaître le néant ou l'impureté de l'objet aimable ne prévient pas la naissance de l'amour. N'arrive-t-il qu'un magicien s'éprenne de la femme magique créée par ses propres formules ? Pour détruire le désir, le savoir réclame un auxiliaire, un « moyen » (*upāya*), qui est la compassion ou désir du bien d'autrui. De même qu'il faut deux ailes à l'oiseau pour voler, de même, pour obtenir le *nirvāṇa*, il faut le mérite et le savoir, la compassion et le sentiment du néant.

Les adeptes du vieux véhicule, gens pressés, s'efforcent de conquérir de haute lutte la vérité et le *nirvāṇa* immédiat qui est son fruit ; le Grand Véhicule réserve à ses saints de la huitième « terre », la possession virtuelle du vrai savoir, la science de la « non-production de quoi que ce soit ». Deux « périodes incalculables » sont requises pour en arriver là ! Le concept, un peu simpliste, du *nirvāṇa*-sur-terre est décidément abandonné. La délivrance ne peut être obtenue que par étapes (*kramamukti*)[1].

Aussi, sans négliger le recueillement qui double les ressources de l'esprit, qui est aussi nécessaire à la pratique de la charité qu'à l'acquisition de la science, possédant la science à l'état de graine et gardant cette graine à l'abri de tout accident, le futur Bouddha choie déli-

1. Cette expression est brahmanique.

bérément cette double illusion qu'il existe des êtres malheureux et que les saints sont à même d'apaiser la douleur. Dans le fond de sa conscience, il sait que rien n'existe, ni le prochain, ni cette sensation, cet épiphénomène qu'on appelle douleur; mais, si j'ose ainsi dire, il refuse de se l'avouer à soi-même.

Il n'admet la « vacuité » qu'à titre de thèse et pour autant qu'il s'agisse du « moi »; encore est-il plus soucieux de sentir sa bassesse morale, son indigence en bonnes œuvres, que de pénétrer son néant métaphysique. Il ne s'arrête pas à l'irréalité des phénomènes, tant la douleur universelle l'attendrit; il ne contemple pas la sérénité inconsciente des Bouddhas, tant la généreuse activité des divins Bodhisattvas l'émerveille et l'encourage : « Tout son bonheur est dans l'action; il se plonge dans l'action comme l'éléphant dans le lac aux feux du midi[1]. » Ferme croyant en la réalité des péchés, — et il ne pense qu'aux siens; de la douleur, — et il ne sent que celle du prochain; de la grâce des Bouddhas, — et il en attend la justification et l'énergie, — tel est le « futur Bouddha » débutant. Ses vertus, moralité, don, force, patience, recueillement, sont appelées *pāramitās*, « vertus d'au-delà », parce que leur mérite est appliqué à l'acquisition de la qualité de Bouddha;

1. Bodhicaryāvatāra, vii, 65.

maïs quelque chose leur manque aussi longtemps qu'elles ne sont pas pénétrées par la science ou sagesse (*jñāna*, *prajñā*), c'est-à-dire par la « notion du vide ». Le « donneur » qui croit à sa propre existence, à la réalité de l'aumône et du pauvre qu'il nourrit, ne possède que la charité « naturelle » (*laukika*). Par la force même de l'exercice et la conscience de plus en plus efficace de la vérité métaphysique, le « donneur » compatissant obtiendra le stade où le concept de personnalité disparaît : la compassion a désormais pour objet, non plus le malheureux qui souffre, mais la souffrance. Enfin, plus haut encore, la compassion « n'a plus d'objet » ; elle s'exerce inconsciemment (*anābhoga*), sans notion de moi et de toi, sans idée de l'aumône. Telles sont les vertus « surnaturelles » (*lokottara*)[1]. Alors émanent du futur Bouddha transfiguré, déjà en possession virtuelle de la qualité de Bouddha, des manifestations illusoires, des « corps magiques » qui prêchent et convertissent. Ainsi se trouvent unies la « vacuité » et la compassion.

1. Madhyamakāvatāra, p. 30.7 ; trad. p. 29.

IV

Relations des bouddhistes des deux véhicules ; héroïsme des futurs Bouddhas ; avantages de leur « carrière » ; casuistique et laxisme.

Comme on voit, la théorie de salut est fort bien équilibrée; mais elle est susceptible de multiples interprétations. On peut croire que les bouddhistes les ont toutes expérimentées. Le Grand Véhicule a donné naissance à de nobles et raisonnables disciplines; mais il n'a évité ni les exagérations ascétiques, ni les condescendances dangereuses pour la vie cénobitique et même pour la morale vulgaire. Nous n'avons pas ici à raconter son histoire, ni à décrire en détail son influence sur les destinées indiennes et extra-indiennes du Bouddhisme; mais il faut signaler deux problèmes d'ordre dogmatique.

La première question qui se pose est de savoir si l'école considère le « véhicule des futurs Bouddhas » comme le seul véhicule de salut. Tous les docteurs proclament qu'il mérite le nom de Grand, parce qu'il transporte plus loin que l'ancienne discipline, jusqu'à la dignité souveraine de Bouddha; parce qu'il s'ouvre à tous les êtres, aux laïcs comme aux moines, aux

femmes, mal vues dans l'antiquité, voire, du moins en Chine, aux animaux, comme aux hommes. Mais est-il le seul véhicule de *nirvāṇa?* C'est beaucoup moins évident. Or ce point de doctrine n'intéresse pas seulement l'histoire des relations des sectes bouddhiques, mais encore l'idée qu'il faut se faire du Grand Véhicule : en effet, si le seul moyen de conquérir le repos bienheureux est d'accumuler les mérites et le savoir d'un futur Bouddha, il s'ensuit que l'altruisme si vanté du fidèle n'est, au fond, qu'égoïsme bien compris. La « très noble carrière des vrais fils du Bouddha » n'est pas une carrière de libre choix. — D'autre part, et quelque réponse que reçoive cette première question, cette carrière est-elle aussi pénible et difficile qu'on veut nous le faire croire? exige-t-elle une héroïque abnégation?

Les bouddhistes sont de bonnes gens et nous savons, par les pèlerins chinois et par les sources indigènes, que les communautés du Petit ou du Grand Véhicule vivaient en paix, comme, malgré des désaccords théoriques ou disciplinaires, les grands ordres religieux de notre moyen âge. Il est d'ailleurs certain, ne fût-ce que par l'iconographie javanaise, que la Petite Eglise faisait dans la pratique de larges concessions, favorisait le culte des Bouddhas et des Bodhisattvas, se rapprochait beaucoup des

sectes théoriquement plus dévotes de la Grande Eglise. On croit que le pèlerin I-tsing résume bien le sentiment contemporain quand il dit: « Les deux véhicules sont en parfaite harmonie avec la noble doctrine du Bouddha; ils sont, l'un et l'autre, conformes à la vérité et mènent tous deux au *nirvāṇa*[1]. »

Mais la littérature des écoles exprime nécessairement des opinions moins éclectiques. Sans aucun doute, les docteurs du Petit Véhicule considéraient les spéculations du Grand Véhicule comme inorthodoxes : bien que les renseignements précis fassent défaut, on peut aisément se faire une idée de leurs critiques. Les prétendus livres sacrés du second canon sont, disaient-ils, étrangers à la vieille tradition des conciles; la théorie du vide, les « terres » des futurs Bouddhas, sont des inventions nouvelles. Les Bouddhas sont des êtres infiniment rares; c'est folie et blasphème d'inviter toutes les créatures à devenir des Bouddhas. La seule chose qui importe, c'est le *nirvāṇa*, et l'ancien véhicule, organisé par Çākyamuni, y suffit. Un moine régulièrement ordonné est infiniment supérieur à n'importe quel laïc, à Maitreya lui-même, le seul futur Bouddha existant, prédit par Çākyamuni, et qui règne

1. Voir Takakusu, p. 14; Barth, *Journal des Savants*, sept. 1898. — Pour Hiouen-Tsang, voir Watters I, 164.

actuellement dans le ciel des Tuṣitas. Tel moine dont on nous dit le nom, passant par ce paradis, se refuse à saluer le futur Bouddha, car la robe jaune ne doit jamais s'humilier devant un laïc. Que dire de l'abstention totale de viande, des mutilations extravagantes, de l'abandon de la discipline monastique favorisés par les modernistes ? Bien plus, les novateurs tombent dans l'idolâtrie ; leurs monastères ressemblent aux temples des payens ; ils oublient que la Loi est le vrai corps du Bouddha et ils fabriquent des icones !

Les champions de la nouvelle orthodoxie ne manquent pas, à leur tour, de condamner les Anciens. Sans doute, toute parole du Bouddha est vénérable ; il ne faut prêcher la nouvelle foi qu'à ceux qui en sont dignes ; il ne faut dire à personne : « Rejette le Petit Véhicule ! » ; mais ce nom même, — car le mot *hīna* signifie petit, médiocre ; mauvais ou insuffisant forcerait à peine la note, — accuse le mépris qu'on fait de cet enseignement provisoire destiné aux égoïstes et aux inintelligents. Les docteurs du Grand Véhicule, soit dans la polémique, soit dans les œuvres d'édification, entendent exalter à tout prix leur méthode de salut, et ce souci entraîne, cela va de soi, des contradictions plutôt fâcheuses. Suivant l'occasion, ils célèbrent l'admirable dévouement du saint qui

choisit, pour atteindre le *nirvāṇa*, la route si difficile des futurs Bouddhas, ou déplorent l'aveuglement des ignorants qui se refusent à entrer dans cette carrière, la seule qui mène au salut, pleine de suavité et de la liberté des enfants du Bouddha, si j'ose ainsi dire. Cette liberté, nous le verrons, avoisine parfois le relâchement.

*
* *

La doctrine suivant laquelle il n'y a qu'un véhicule de salut, le véhicule des futurs Bouddhas, est admirablement illustrée dans une célèbre parabole du Lotus de la Bonne Loi[1].

« C'est comme si un homme venait à s'éloigner de la présence de son père et que, s'en étant éloigné, il allât dans une autre partie du pays. Qu'il passe là beaucoup d'années, vingt, trente, quarante ou cinquante ans. Que le père devienne un grand personnage, et que le fils au contraire soit pauvre, parcourant le pays pour chercher sa subsistance. » Cependant le père, « possesseur d'or vierge et monnayé, de richesses, de grains, de trésors, de greniers et de

1. Chapitre IV. D'après Burnouf. — Il faut signaler aussi la parabole, commune à plusieurs sūtras, de la ville magique créée au milieu de la forêt par l'habile chef de caravane. Les voyageurs prennent courage et avancent ; de même les disciples du Petit Véhicule travaillent en vue d'un prétendu nirvāṇa qui ne marque qu'une étape.

maisons », se désole de n'avoir pas de fils : mais un jour qu'il était assis à la porte de son palais traitant des affaires de millions d'*aurei* (*suvarṇa*) et entouré de toute la pompe de l'opulence, il aperçoit et reconnaît son fils, pauvre et déguenillé. L'homme pauvre aussi voit son propre père, mais il ne le reconnaît pas, et il pense : « Sans contredit, c'est le roi ou le ministre du roi. Je n'ai rien à faire ici. Là où est le chemin des pauvres, c'est là que j'obtiendrai des vêtements et de la nourriture sans beaucoup de peine. J'ai tardé assez longtemps; puissé-je ne pas être arrêté ici et mis en prison ! » Et quand l'homme riche le fait amener devant lui, il pense : « Puissé-je ne pas être puni comme un criminel ! » et, se trouvant mal, il tombe par terre privé de connaissance. Le père est à ses côtés et dit aux domestiques : « Ne tirez pas ainsi cet homme ! » et lui ayant jeté de l'eau froide au visage, il n'en dit pas davantage. Pourquoi cela? C'est que le maître de maison connaît les misérables dispositions de ce pauvre homme et sa propre grandeur, et qu'il pense : « C'est bien là mon fils. »

Le pauvre homme est tout heureux de ne pas être mis en prison; tout heureux de vivre au service du riche en nettoyant l'endroit où on jette les ordures, logeant avec deux compagnons de travail dans une hutte de chaume. Et le

maître de maison se dépouille de ses parures et de ses beaux vêtements, se souille de poussière et aborde son fils. « Je te donnerai, lui dit-il, un salaire suffisant pour ta subsistance ; les choses dont tu auras besoin, demande-les moi avec confiance... J'ai un vieux vêtement ; si tu en as besoin, je te le donnerai... Sois heureux. Regarde-moi comme ton propre père. Pourquoi cela ? C'est que je suis vieux et que tu es jeune, et que tu as fait pour moi beaucoup d'ouvrage en nettoyant l'endroit où on jette les ordures, et qu'en faisant ton ouvrage tu n'as donné aucune preuve de mensonge, de fausseté, de méchanceté, d'orgueil, d'égoïsme, d'ingratitude... Tu es maintenant à mes yeux comme si tu étais mon propre fils chéri. » — Depuis ce jour, le maître de maison appelle le pauvre homme « mon fils », et le pauvre homme se sent en sa présence comme un fils en la présence de son père, — et pendant vingt ans il continue sa vile besogne. Alors son maître l'établit intendant général de ses biens ; et il les administre sans s'y attacher, restant dans sa hutte de chaume et se croyant toujours pauvre. Enfin, quand son éducation est achevée, son père le reconnaît solennellement pour son fils et son héritier.

« De même », disent à Çākyamuni les saints du Lotus de la Bonne Loi, « de même, nous

sommes les fils du Bouddha et le Bouddha nous dit aujourd'hui : « Vous êtes mes fils », comme l'homme riche a dit au pauvre : « Tu es mon fils. » Mais, comme le pauvre, nous n'avions aucune notion de notre dignité ; c'est pourquoi le Bouddha nous a fait réfléchir à un grand nombre de principes inférieurs semblables à l'endroit où on jette les ordures, — c'est le Petit Véhicule ; — nous nous y sommes appliqués, cherchant pour salaire de notre journée le seul *nirvāṇa*, et trouvant que c'est déjà beaucoup trop pour nous. Cependant le Bouddha nous a établis dispensateurs de la sublime science des Bouddhas, et nous l'avons prêchée sans la désirer pour nous-mêmes. Enfin le Bouddha nous a révélé que cette science doit être la nôtre et que nous devons devenir des Bouddhas semblables à lui-même. » — Tous les êtres en effet sont des Bouddhas en puissance : on ne peut arriver au vrai *nirvāṇa* par la sainteté des Arhats.

*
* *

Cependant la notion la plus orthodoxe, sinon la plus ancienne dans l'école du moins la plus répandue, c'est que le Grand Véhicule n'est pas le seul véhicule[1]. — Le brave Hiuen-tsang n'était pas du tout persuadé qu'il deviendrait un Bouddha ; on signale des Arhats dans les

1. Madhyamakāvatāra, 280.6.



Nirvaṇa.

paradis d'Amitābha. Et, quoi qu'il en soit, c'est par héroïsme de charité (*dāna*) et de compassion (*karuṇā*) que les saints ne se réfugient pas dans le repos auquel ils ont droit.

Non contents de demeurer dans l'existence durant des siècles sans nombre, les futurs Bouddhas ne s'épargnent aucune peine. Pour soulager les damnés, ils se précipitent dans les abîmes de l'*avīci*, la plus terrible des géhennes bouddhiques, « comme des flamants dans l'étang à lotus[1] ». Tantôt cette descente aux enfers n'est qu'une apparition glorieuse, lorsque de très grands Bodhisattvas, Vajrapāṇi, « celui qui tient le foudre en main », ou Padmapāṇi, « le dieu au lotus », ou Mañjughoṣa, « le prince de la sagesse et de la parole », viennent transformer les ardeurs et les froidures infernales en joies paradisiaques, ou emmènent avec eux, purifiés de toute faute, la foule des damnés[2]; tantôt il semble que le futur Bouddha revête les péchés du monde et s'abandonne à titre de rançon. Cette dernière conception est développée avec beaucoup de virtuosité dans plusieurs Sūtras ; le plus remarquable est le « livre de l'étendard de diamant[3] » :

1. Bodhicaryāvatāra, viii, 107 ; Çikṣāsamuccaya, p. 360.
2. Bodhicaryāvatāra, x, 11 et suivants.
3. Voir Çikṣāsamuccaya, p. 280. Nous ne savons rien sur la date du Vajradhvajasūtra d'où est extrait ce fragment. — Bodhicaryāvatāra, x, 56 : « Puisse toute la douleur du monde mûrir en moi ! »

« Je prends sur moi, sur mon propre corps, les actes des créatures, dans les enfers, dans les autres terres et séjours de châtiment : puissent les créatures en transmigrer [vers les bonnes destinées d'homme ou de dieu] ! Je prends cette prise de souffrance, je m'y résous, je la supporte, je ne m'y dérobe pas, je ne recule pas, je n'en tremble pas, je n'en frissonne pas, je n'en ai pas peur, je ne reviens pas en arrière, je ne me décourage pas. Et pourquoi ? Il est nécessaire que je porte le fardeau de tous les êtres. Ce n'est pas chez moi acte de bon plaisir, car le vœu que j'ai assumé est de sauver, de délivrer tous les êtres, de sauver l'ensemble des vivants : je dois faire traverser à tous la forêt de la naissance, de la vieillesse, de la maladie, de la mort et de la renaissance, de toutes les calamités, des lieux de tourment, de la transmigration, de l'hérésie, de la destruction des œuvres pies, de l'ignorance... Je ne pense pas seulement à me délivrer de l'existence ; le but de mon activité, c'est d'installer tous les êtres dans la royauté du savoir sublime [des Bouddhas]... Aussi je prends toutes les douleurs de tous les êtres ; je suis résolu à supporter dans tous les lieux de tourment de tous les univers toutes les souffrances. Je veux bien demeurer, dans chacun de ces innombrables enfers, des siècles sans fin. Et pourquoi ? Il vaut bien mieux que moi seul je souffre, et

non pas cette multitude de créatures. Je me donne en échange ; je rachète l'univers de cette forêt de l'enfer, de la matrice animale, du royaume de Yama. Puissé-je, avec ce corps que voici, supporter la masse de toutes les sensations douloureuses au bénéfice de toute créature ! J'accepte de servir de rançon à tous les êtres, dans l'intérêt de tous les êtres. Je dis la vérité ; je mérite confiance ; je ne trompe pas ; je n'abandonne pas les créatures. Et pourquoi ? C'est pour les créatures que j'ai conçu la pensée de conquérir l'omniscience [des Bouddhas], c'est pour délivrer le monde. »

Nous lisons ailleurs : « Cette pauvre humanité, esclave des passions, est incapable de quoi que ce soit pour son bien : je dois faire tout à sa place et pour elle ; je ne suis pas impuissant comme les autres[1]. »

Admirons ce désintéressement et cette intuition si précise de la nécessité de la « substitution ». — On peut expliquer, croyons-nous, comment les bouddhistes y sont arrivés. D'une part la conscience répugne à admettre l'éternité de la damnation ; d'autre part le mécanisme de la rétribution de l'acte rend mal compte de la délivrance des damnés. Mauvaise graine porte nécessairement de mauvais fruits ; le péché, en règle générale, produit non seulement la

1. Bodhicaryāvatāra, vii, 49-50.

souffrance, qui est le fruit dit « de maturité » (*vipākaphala*), mais encore des dispositions pécheresses, qui sont le fruit dit d'écoulement (*niṣyandaphala*). Ajoutons que les damnés, d'après certains théologiens, n'arrêtent pas de commettre de nouveaux péchés[1]. Le mérite est nécessaire pour compenser le péché, et puisque les damnés sont sans mérite, il faut, semble-t-il, pour les sortir de l'enfer, l'application des mérites d'autrui. Comme, d'ailleurs, les peines du péché doivent être « mangées », reste à en accabler les saints. — Mais cette conception est foncièrement hétérodoxe. J'en suis convaincu, le vœu d'assumer les tortures des damnés ne dépasse pas les bornes d'un enthousiasme littéraire et tout platonique. Irréalisable, ce vœu n'en est pas moins efficace et pour le Bodhisattva et pour ses frères malheureux : toute la discipline altruistique du Grand Véhicule est en effet pénétrée d'un idéalisme intense. L'intention vaut évidemment le fait au point de vue du « héros de charité » qui parfume son âme des sentiments les plus convenables à sa purification; et, quant aux créatures, qui sait si le désir de les assister ne les soulage pas en effet? Aucun bouddhiste, aucun hindou n'en doutera : la

1. J'examinerai quelque jour le problème de l'éternité de l'enfer en traitant du mécanisme de la rétribution. La question est complexe et, ici comme ailleurs, les bouddhistes ne savent pas au juste ce qu'ils pensent.

pensée et la parole sont des forces magiques; d'où la grande importance du « vœu ».

*
* *

Nous ne pouvons prendre à la lettre tout ce qu'on nous raconte de l'héroïsme du futur Bouddha : l'école tient à prouver que sa charité fantastique est à la portée des plus humbles.

Non seulement le fidèle du Grand Véhicule ne se substitue pas aux damnés, mais c'est à peine s'il souffre pour ses péchés, — nous verrons tout à l'heure pourquoi. Mérite-t-il de renaître dans une matrice animale, il sera toujours un animal noble et intelligent, éléphant, cheval, grand serpent; s'il devient « *preta* », mort affamé, il sera un *preta* à pouvoir magique[1]; damné, il aura droit au régime de la pistole, comme dit spirituellement M. Barth, et jouira d'un « enfer individuel » et de courte durée[2]. Quant au Bodhisattva vertueux, il est en théorie à l'abri de la souffrance; car, « si le corps souffre, c'est en raison du péché; si l'âme souffre, c'est en raison de l'ignorance ». C'est du péché que proviennent non seulement les souffrances des « mauvaises destinées », mais encore les maladies, les inimitiés, les outrages : « Qui offensera

1. Madhyamakāvatāra, p. 39.14.
2. *Journal des Savants*, Article sur le Mahāvastu.

celui qui n'offense personne? » Le saint, vigilant observateur de la loi mòrale (*çila*), évite l'état de damné, de revenant et de brute; accumulant les aumônes et les bonnes œuvres, il obtient, de vie en vie, beauté, santé, richesse, popularité, — sans parler des pouvoirs divins.

Mais, dira-t-on, le fidèle du Grand Véhicule, laïc ou moine, ne doit-il pas courir au-devant de la souffrance? ne doit-il pas imiter Çākyamuni dévoré par la tigresse, ou cet autre Bouddha, célébré par le Lotus de la Bonne Loi, qui brûle, pour le salut du monde, ses mains toujours renaissantes et tout son corps, — incendie qui éclaire, féconde et sanctifie le monde des vivants, car ce Bouddha incendié c'est, disent les textes, le soleil lui-même, — curieuse application de l'idéologie bouddhique à l'antique donnée du dieu-soleil? Quelques-uns ont cru, en effet, que le vœu de sacrifier sa chair, ses os, et la moelle même des os, ne devait pas rester platonique; et c'est pourquoi des moines chinois se brûlent l'index ou la main, ou procèdent avec calme à leur crémation : « Moi, pauvre moine, je désire partir; ayez la bonté de me donner du combustible pour me brûler. » Ce sont là des cas isolés et le plus grand nombre se contente de la « brûlure du crâne » qui est devenue un rite essentiel de l'ordination.

M. De Groot nous a fait connaître en détail

cette cérémonie : on colle sur le crâne tondu, avec un onguent fait de fruits séchés de l'œil-de-dragon, des bâtonnets de bois de senteur carbonisé ; on les allume tous ensemble : la braise descend peu à peu, atteint la peau et la pâte de fruits se met à cuire. Le candidat qui verse au couvent la plus forte somme inaugure la cérémonie : il a droit à des bâtonnets plus nombreux ; il est incendié de la main même de l'abbé[1].

Mais à supposer, ce qui est plus que probable, — n'en déplaise au pèlerin I-tsing[2], — que ces pratiques ou d'autres semblables aient été d'usage dans le Grand Véhicule indien, elles n'en sont pas moins peu orthodoxes. Le Bouddha est un grand médecin ; contraire à la plupart des empiriques qui soumettent le malade à de douloureuses opérations ou à des diètes sévères, c'est par une méthode toute de douceur qu'il guérit ces terribles maladies qui s'appellent passions et l'attachement au moi qui est le principe de tous les autres attachements : « Notre maître commence par imposer des sacrifices faciles : donnez, dit-il, des légumes et du riz ; ensuite et graduellement, il fait en sorte que le fidèle abandonne volontiers jusqu'à sa propre chair.

1. Voir J. J. M. de Groot, *Code du Mahāyāna en Chine*, p. 230.
2. Voir Takakusu, chap. xxxviii et xxxix et Barth, *Journal des Savants*, septembre 1898, ad finem.

La pratique de la charité anéantit peu à peu tout égoïsme et quand le futur Bouddha n'a pas plus d'attachement pour son corps que pour des légumes, lui est-il difficile de donner sa chair et ses os[1]? » Le don de chair n'est pas douloureux quand la possession de la vérité confère l'impassibilité ; quand, grâce à la science du vide, je ne regarde plus la sensation comme « ma » sensation.

« Mais », remarque Candrakīrti, « il n'est pas douteux que chez le futur Bouddha qui n'a pas atteint le stade de non-attachement, la rencontre d'objets contraires à la persistance du corps ne produise la souffrance corporelle », — et le cas est prévu du saint, imparfait au point de vue intellectuel, mais d'ardente charité, qui abandonne son corps aux mutilations. « Alors », dit notre auteur, « il apprécie d'expérience personnelle, par sa propre souffrance, les souffrances qu'endure le prochain dans les enfers et ailleurs, souffrances mille fois plus grandes que celle des mutilations : aussitôt, avec un zèle accru, il s'applique à mettre un terme à la douleur universelle[2]. » — Mais ces expériences du sacrifice de la chair ne doivent pas être tentées par des novices : « Qui sommes-nous », se demande I-tsing, « nous qui ne connaissons que

1. Bodhicaryāvatāra, vi, 25-26.
2. Madhyamakāvatāra, p. 29.10.

quelques bribes des Écritures et ne faisons que débuter dans la méditation de l'impermanence? Comment pourrions-nous penser à un sacrifice aussi insignifiant que celui d'un corps misérable[1]? »

Depuis longtemps, néanmoins, le don de chair préoccupe l'imagination maladive des bouddhistes. Le Vinaya pâli en rapporte un mémorable exemple, celui de l'excellente Suppiyā, « la très aimable », qui s'amputa la cuisse pour nourrir de viande un moine malade, — aucun boucher de Bénarès n'ayant tué ce jour-là. Son mari Suppiya fut dans l'admiration, mais Çākyamuni prit la chose fort mal; il guérit la blessure, mais dit aux moines: « Il y a des gens pieux et croyants qui donnent jusqu'à leur chair. Que personne, ô moines, ne mange de la viande d'homme. Je vous défends de manger de la viande sans savoir d'où elle vient[2]. » — L'idée de se faire manger, disons-nous, hante ces pauvres cerveaux; mais, comme il est trop absurde de se faire manger de son vivant, on se contente de donner aux créatures les cadavres. Je ne connais pas de texte bouddhique qui recommande formellement ce mode de funérailles, mais nous savons que certain Bodhisattva fit apparaître dans les cimetières des grandes villes son corps gigantesque :

1. Takakusu, p. 196.
2. Mahāvagga, vi, 23.

les animaux nombreux s'en repurent et, à leur mort, renaquirent parmi les dieux; de là ils progressèrent jusqu'au *nirvāṇa*. Car cet excellent Bodhisattva avait fait un vœu : « Puissent tous ceux qui mangeront mes cadavres renaître dans le ciel et conquérir le *nirvaṇa*[1] ! » — Ainsi se trouvent justifiés par la religion bouddhique des rites sauvages analogues à ceux des Parsis, parfois beaucoup plus répugnants. Au Cambodge, comme au Tibet, comme sans doute dans d'autres pays plus ou moins bouddhisés, les funérailles sont parfois un « banquet pour les créatures », et on juge, par le nombre des oiseaux de proie, des mérites et de la charité du défunt. Plus il en vient, mieux est accepté son sacrifice posthume[2].

Mais ce sont là des extravagances ou des superstitions. De même que le saint du Petit Véhicule évite les pénitences qui affaiblissent le corps et l'esprit, et réserve toutes ses forces pour la méditation, de même le futur Bouddha ne doit pas sacrifier un grand bien à un petit; son altruisme doit être bien entendu, ce qui comporte le souci du corps, de la santé, de la vie, voire de la réputation : « Le futur Bouddha

1. Sūtra cité Çikṣāsamuccaya, p. 158.7.

2. Pour le Cambodge, voir l'ouvrage récent de M. Ad. Leclère, *Crémation et rites funéraires au Cambodge*, p. 72. — L'incinération est le mode orthodoxe, voir de Groot, *Code du Mahāyāna* et *Sectarianism and religious persecution in China*.

donne les trois quarts des aumônes qu'il reçoit aux misérables, aux abandonnés, aux religieux ; il ne mange ni trop, ni trop peu ; il ne donne jamais son froc, étendard du Bouddha. Il ne fait pas souffrir son corps, — qui pratique la Bonne Loi, — pour un avantage médiocre ; traité avec modération, ce corps remplira bientôt les espérances des créatures. Il ne sacrifie pas sa vie pour quelqu'un dont les dispositions de charité sont imparfaites, mais seulement pour quelqu'un qui est aussi bon ou meilleur que lui. » En d'autres termes, le but suprême est le salut des êtres ; je dois sacrifier ma vie pour un saint plus utile aux créatures que je ne suis moi-même ; je n'ai pas le droit de la sacrifier pour quelqu'un qui ne me vaut pas. D'un autre point de vue, il n'est rien en moi qui n'appartienne aux déshérités et aux malheureux ; mais à quoi sert-il de donner une semence ? mieux vaut donner les fruits que portera l'arbre né de la semence. Il faut donc veiller sur la « semence » de Bonne Pensée, sur cette « pousse de Bouddha » que je suis, et me garder moi-même pour mieux garder les autres[1].

D'ailleurs, comme nous l'avons vu, la charité mentale ou symbolique est aussi féconde que la charité de fait. Le « vœu » de devenir Bouddha

1. Bodhicaryāvatāra, v, 86-87, Bodhisattvabhūmi, I, ix. — Çikṣāsamuccaya, sur l'*ātmarakṣā*, « self-preservation », p. 34, suiv.

est l'acte essentiellement méritoire. On offre aux Bouddhas, tous les jours, l'univers avec son soleil et ses continents figurés dans un cercle magique : c'est à la fois don et hommage. Les moines tibétains, par le mauvais temps, abandonnent à l'ouragan de mauvaises gravures sur bois représentant des chevaux : secours peut-être insuffisant aux voyageurs, mais charité méritoire. Les rituels tantriques fourmillent d'applications analogues, — ou pires, — de la loi de compassion.

La charité héroïque des futurs Bouddhas consiste surtout, en ce qui regarde les laïcs, à nourrir les moines et à doter les monastères, — nous savons qu'ils n'y ont pas manqué ; en ce qui regarde les moines, qui n'ont rien et ne peuvent que recevoir, qui sont d'excellents « réceptacles » d'aumônes et sanctifient tous les dons, à étudier la Bonne Loi, à copier les livres saints, à composer des traités d'exégèse ou d'édification, et surtout à prêcher par tout l'univers : le véritable don, ce n'est pas le don de chair, mais le don de la « parole ». Ils n'ont pas été inférieurs à cette tâche. L'histoire de la propagande bouddhique, encore obscure, formera un chapitre très intéressant des annales religieuses. On connaît le zèle des pèlerins chinois ; les apôtres hindous n'ont sans doute pas montré moins de désintéressement, ni moins

d'adresse politique. Notons en passant que le clergé du Grand Véhicule, — au scandale des fidèles de vieille observance, — n'hésita pas à donner l'investiture royale à des princes étrangers [1] : il ne fait pas de différence entre l'hindou et le barbare tibétain, scythe, turc ou chinois. Le Bouddha est venu pour tout le monde : « Qu'ouverte soit à tous la porte de l'éternité, a-t-il dit; que celui qui a des oreilles écoute la parole et croie [2]. » Et le futur Bouddha doit être un « pêcheur » d'hommes; il doit retirer les créatures de l'océan de l'existence et les amener à la rive du *nirvāṇa* [3].

Si pénibles qu'aient pu être aux apôtres du Grand Véhicule les sentiers du Pamir, les obligations du « futur Bouddha » exigent l'esprit de sacrifice plutôt que des actes douloureux de renoncement; bien plus, comme nous allons le voir, elles sont singulièrement adoucies par une conséquence logique, mais déraisonnable, du système, par un de ces mouvements tournants qui déplacent le centre de gravité d'une

1. D'après les « songes du roi Kṛkin », dans Abhidharmakoçavyākhyā, Soc. As. fol. 219 b., et Sumāgadhāvadāna, voir les *Studien* de Tokiwai.

2. Mahāvagga, I, 5.12. Voir Oldenberg, p. 339 et Bendall, J. P. T. S. 1883, p. 77. — Sur les laïcs prédicateurs à Ceylan et en Birmanie, Kern, II, 208.

3. Çikṣāsamuccaya, p. 94.

doctrine et transforment la physionomie d'une société religieuse.

***

La grande différence entre le Petit Véhicule et le Grand, enseigne Çākyamuni dans un apocryphe[1], c'est que le premier est un système à résultats immédiats, le second une discipline à long terme (*dūrānupraviṣṭa*). Le futur Bouddha a devant lui une quasi-éternité pour pratiquer les vertus et détruire les passions ; et la science morale exige qu'on traite les passions avec douceur et méthode : il ne faut pas donner au hasard des coups de cognée dans ces enveloppantes lianes. Parmi les passions, la seule qui soit vraiment mauvaise en soi, c'est la « haine » ou « aversion » (*dveṣa, pratigha*), colère ou mécontentement, car elle est essentiellement opposée au principe même de la carrière du futur Bouddha : aussi nos docteurs parlent-ils admirablement de la résignation, du pardon des injures, de l'amour des ennemis, de la patience sous tous ses aspects, même à l'égard des persécuteurs de la Foi et des iconoclastes : « Ne va pas, par piété, haïr ceux qui détruisent ou insultent les images des Boud-

1. Upālipariprcchā, un des ouvrages capitaux du Vinaya du Grand Véhicule (Ms. de C. Bendall).

dhas. Les reliques, la Bonne Loi, les Bouddhas, les futurs Bouddhas ne souffrent pas de ces insultes [1]. » Mais les passions de l'amour ont quelque rapport avec le vœu du futur Bouddha, car la compassion ne va pas sans affection, sans attachement. « Le saint », dit Çāntideva, « s'applique sans relâche au bien du prochain ; il doit même commettre un péché, s'il y aperçoit par l'œil de la science quelque utilité pour les créatures [2]. » Qu'importe le plaisir personnel qu'il y trouve, si d'abord le prochain est satisfait ?

Il s'ensuit que la pureté d'intention, l'amour désintéressé des créatures, justifie non seulement le mariage, mais encore, pour les moines d'observance stricte, la violation de leurs vœux. Le Grand Véhicule ne prêche pas, comme l'Ancien, le dégoût de toutes choses, le détachement absolu, la terreur des renaissances : car, invitant les saints à conquérir la dignité de Bouddha, conquête très longue et difficile, il ne peut, sans contradiction, les dégoûter de l'existence. Bien au contraire, la nouvelle loi surabonde en satisfactions du cœur et déborde de tendresse. On peut même, et pendant des

1. Bodhicaryāvatāra, vi, 64. Comparer Dīgha, I, p. 3, et ci-dessus, p. 281, n. 1. — Il ne serait pas impossible de signaler des cas où les bouddhistes chinois ont défendu à main armée la Religion ou l'Etat; voir de Groot, *Code du Mahāyāna*.

2. Bodhicaryāvatāra, v. 84.

milliers de siècles, jouir des cinq plaisirs sensibles sans que le vœu de devenir Bouddha soit amoindri. — Ces jouissances ne vont pas sans quelques péchés (qui en doutera ?) : mais le Grand Véhicule est « une discipline de rémission des péchés ». L'excès de tristesse, de remords, de crainte, est sévèrement interdit, car il entraîne découragement, mécontentement, aversion. Le Bouddha, dans sa miséricordieuse clairvoyance, a prévu nos chutes inévitables : aussi nous a-t-il donné le remède. En récitant à midi les formules d'hommage aux Bouddhas, de confession et d'universel amour, le fidèle efface tous les péchés qu'il a pu commettre depuis l'aube. Les prières du soir purifient des souillures de l'après-midi; les prières du matin des souillures de la nuit. En renouvelant trois fois le jour les saintes pensées de sa vocation, le futur Bouddha reste toujours digne de l'amour de ses Maîtres divins, il ne fait pas tache « dans la famille sans tache des fils du Bouddha ».

On dirait, en langage chrétien, que le fidèle du Grand Véhicule est, de par son vœu, en état de grâce, et que d'innombrables saints ou vénérables (*vandya*), au premier rang les trente-cinq Bouddhas dits de confession, l'accablent de grâces actuelles. Mais cette comparaison est décevante, car les textes affirment en pro-

pres termes qu'il faut confesser les petites fautes, conformément à la règle monastique, à 10, à 5, à 2, ou à 1 moine; mais que les grands péchés, viol, bris des reliquaires, parricide, schisme, etc., sont pardonnés par les trente-cinq Bouddhas sans confession auriculaire[1].

Donc, monter dans le Grand Véhicule, c'est se faire convoyer dans un char traîné par des antilopes; le Petit Véhicule est un char à bœufs[2]. Non seulement on avance à peine, mais on n'est pas sûr d'arriver : presque aucun espoir de rémission des péchés, presque aucun secours des Bouddhas, toutes les rigueurs du célibat monastique, complète inutilité pour le salut des créatures. Qui hésitera entre l'ancienne et la récente apocalypse ?

Cependant, n'en doutons pas, le Grand Véhicule, s'il a eu ses « probabilistes », a eu ses « tutioristes »; et si j'avais qualité pour prendre parti, je donnerais raison aux seconds. L'histoire du moine fidèle au vœu de chasteté depuis quarante-deux mille ans, et qui condescend, par charité, aux désirs d'une folle, n'a pas la valeur d'un exemple. C'est un cas théologique. « Eh quoi ! », se dit le vieil ascète, « si je viole mon vœu, je suis destiné à l'enfer ! Mais je veux bien supporter la douleur

1. Çikṣāsamuccaya, p. 169.
2. Ibid., p. 7.

infernale pourvu que cette femme soit heureuse et qu'elle ne meure pas[1]. » Et encore : « Si le saint concourt au salut d'une seule créature et commet un péché qui mérite cent mille siècles d'enfer, il doit prendre sur lui de commettre ce péché, il doit supporter cette douleur infernale, mais il ne doit jamais négliger le salut d'une seule créature[2]. »

A mon avis, les docteurs veulent ici établir qu'une pensée de pitié, fût-elle mêlée de désir, est extrêmement méritoire ; ils veulent, non pas excuser le désir, mais exalter la pitié, non pas préconiser la restriction mentale, mais montrer que la pureté d'intention est le tout de la sainteté. Par le fait, nous savons que le célibat est resté la règle du monachisme; de même, sur plusieurs points de discipline, le Grand Véhicule est-il très austère; il proscrit notamment l'usage de la viande que la vieille communauté autorisait à la condition que l'animal n'ait pas été abattu exprès pour les moines[3].

Quant au laxisme qu'entraîne la facile rémission des péchés, il ne faut pas l'exagérer : nos auteurs combattent le découragement, mais ne

1. Upāyakauçalya, cité Çikṣāsamuccaya, p. 167 ; voir nos *Etudes de dogmatique bouddhique*, II, p. 70 (*Journal Asiatique*, 1903, II, 426.

2. Ibidem.

3. Voir Chavannes, *Religieux Eminents*, 48,50, le *Code du Mahāyāna*, Çikṣāsamuccaya, p. 132 et 174, Bodhicaryāvatāra, v, 97.

prêchent pas le quiétisme; ils ont en vue, non pas des péchés formels, mais les défaillances inévitables : « Le saint n'a qu'une pensée : se garder des coups des passions, leur porter des coups décisifs. Tel le héros qui combat à l'épée, plus habile encore, un habile adversaire... Toute blessure est grave, car si le poison pénètre dans le sang, il se répand dans tout le corps; de même le mal dans la pensée, s'il trouve une fissure par où s'introduire... Comme si un serpent se glissait sur sa poitrine, le saint réagit violemment contre le sommeil et la torpeur qui s'insinuent. S'il lui arrive de faiblir, c'est comme un vaillant qu'il faiblit; il s'afflige et réfléchit : « Comment faire que cela ne m'arrive plus? » Il recherche les amis spirituels, suit leurs avis, et se soumet à leurs châtiments[1]. »

Nous tenons cependant pour certain que le Grand Véhicule a diminué les forces de résistance de l'organisme monachique et précipité la ruine du Bouddhisme indien.

Ses théories sur la grâce et les péchés dits d'affection (*rāga*) y sont sans doute pour quelque chose; mais le mal vint surtout de ce que le Grand Véhicule fit sortir le Bouddhisme du cloître où la vieille tradition l'enfermait jalousement. Les Anciens n'admettaient pas qu'un

1. Bodhicaryāvatāra, vii, 67 et suiv.

laïc pût prétendre à la sainteté[1]; du moins affirmaient-ils que le laïc, parvenant à la sainteté, se trouve miraculeusement tondu et couvert du froc. Au contraire, c'est peu de dire que l'homme marié, le « maître de maison » peut entrer dans le Grand Véhicule : à l'extrême rigueur, seul il peut viser à la qualité de Bouddha, car Çākyamuni, dans ses anciennes naissances, a vécu dans le siècle. Le futur Bouddha doit avoir une femme, pour pouvoir accomplir un des héroïsmes de charité, le don de la femme et des enfants; et aussi pour que sa femme puisse prononcer le vœu type de fidélité conjugale, de vivre avec lui d'existence en existence. Les laïcs sont donc mis, ou à peu près, sur le même rang que les religieux. Ainsi s'organisa, sous la direction spirituelle des communautés régulières, une véritable religion[2] : toute famille croyante fut une famille de futurs Bouddhas; elle eut ses icones, son *stūpa* ou reliquaire, des rites domestiques pénétrés de Bouddhisme, et presque un traité *de matrimonio*[3]!

1. Minayeff, *Recherches*, p. 225 et sources citées; Milinda, pp. 242 et 348. Qu'on ne s'étonne pas cependant que nos textes ne soient pas d'accord. Les Sarvāstivādins croient qu'un laïc peut être arhat.

2. Ce n'est pas à dire que le Bouddhisme de Ceylan ou de Birmanie ne soit pas une religion (voir p. 207); mais il n'est religieux qu'en dépit du dogme, lequel prescrit un ascétisme purement égoïste.

3. Voir par exemple Çikṣāsamuccaya, p. 78.

Cependant, du même coup, le cloître s'ouvre à la vie laïque ; rien n'empêchera le moine, fatigué de la vie religieuse, de se défroquer, et la mode s'établit de prendre successivement et à quelques jours d'intervalle les deux ordinations[1]. Ordonné suivant les préceptes du Petit Véhicule, tondu et muni du froc et de l'écuelle, le néophyte revient trouver son maître et lui dit : « Les temps sont mauvais[2] : je veux travailler au salut du monde; reçois-moi comme futur Bouddha. » Et dès lors il rentre dans la vie commune[3]. — Un jour vient où, dans certaines provinces, la notion même de la vie monastique disparaît; les couvents cachemiriens abritèrent et les couvents népalais abritent

1. Voir Minayeff, *Recherches*, p. 271 et suivantes ; De Groot, *Code Mahāyāna*, p. 211.

2. Nous arrivons en effet au derniers temps du Kaliyuga ; la durée normale de la vie humaine décline de 100 ans vers 10 ans qui est la limite extrême avant le relèvement attendu. Diverses calamités morales et matérielles accablent les vivants.

3. Dans l'école pâlie, il est permis de sortir de l'ordre, voir Oldenberg-Foucher[2], p. 345, Milinda, p. 246 ; il est difficile de concilier les textes cités par Oldenberg avec la formule du vœu, pris « pour la vie ». — Au Siam, « tous les jeunes gens, parvenus à l'âge de vingt ans, doivent se faire ordonner bonzes. Les fils du roi eux-mêmes n'en sont pas exempts » (Pallegoix, II, 27 et 317, cité par Köppen, I, 338, que cite Oldenberg). Sur l'habitude des laïcs de s'obliger pour une période plus ou moins longue aux huit premiers vœux des moines, Çikṣāsamuccaya, p. 175 (ils obtiennent de renaître chez Amitābha) et Spence Hardy, *Manual*, p. 488 et suivantes. — Leclère, *Crémation et rites funéraires*, p. 81, et les remarques de L. Finot, B.E.F.E.O., vii, p. 385.

bonzes, bonzesses et moinillons ; les religieux bouddhistes constituent une caste[1].

D'autre part, substituer le futur Bouddha à l'Arhat, c'était élargir la mystique, échauffer la tendresse un peu froide de l'ancienne Bonne Loi, multiplier les dieux, créer la dévotion, — mais aussi favoriser la gnose et la théurgie. Ce mysticisme contient « un principe d'erreur et de corruption prochaine ». Nous le verrons trop bien en étudiant le Tantrisme.

1. Hodgson, *Essays*, pp. 52, 139; Rājatara*n*ginī (1148 A. D.) iii, 12 (éd. Stein, I, p. 9). « Dans une partie du monastère, la reine installa les religieux d'observance ; dans l'autre, ceux qui, possédant femme, enfants, bétail et biens, méritaient le blâme en qualité de gens mariés. » — Pour le Népal moderne, voir S. Lévi, *Népal*, II, p. 30.

CHAPITRE V

LE BOUDDHISME ET LE SURNATUREL HINDOU
LE TANTRISME

1. L'enseignement du Bouddha et les croyances populaires ; les conventuels et les forestiers. — 2. Véhicules orthodoxes : exorcismes et divinités bouddhisées. — 3. Docteurs, littérature, panthéon, gnose, rites et théurgies tantriques ; le Tantrisme et les destinées du Bouddhisme indien.

En dépit du caractère « irréligieux » de l'enseignement de Çākyamuni, une religion s'était constituée, à côté ou en dessous des strictes disciplines du Petit Véhicule ; elle avait pour foyers, d'une part, le souvenir du Bouddha historique, le culte des lieux saints, des reliques et des icônes, d'autre part, le dogme du Bouddha dont l'épanouissement peuplait les univers de Bouddhas lumineux et de Bodhisattvas bienfaisants. Nous avons nommé Maitreya, Amitābha, Avalokiteçvara ; nous avons vu comment la dévotion a fécondé les systèmes des métaphysiciens et s'est exaltée pour la carrière ou vocation des futurs Bouddhas. La religion du Grand

Véhicule est foncièrement bouddhique ; elle se ramène tout entière avec ses dieux, ses prières, ses cérémonies, son eschatologie, à des principes qu'on peut dire orthodoxes.

A partir d'une époque difficile à déterminer, certainement fort antérieure au xe siècle, un paganisme mêlé de chamanisme et de théosophie étale dans des icônes et dans des livres, — qu'on appelle Tantras, d'où Tantrisme, — des divinités et des pratiques non seulement étrangères au vieux Bouddhisme, mais encore formellement répudiées par la grande majorité des écoles, mais insusceptibles d'être bouddhisées sinon à la surface et d'un point de vue tout ésotérique. La plupart des historiens du Bouddhisme ignorent délibérément ce côté fâcheux de la tradition indienne ; mais cette omission ne va pas sans de graves inconvénients.

Nous avons eu l'occasion de le remarquer, les grandes religions, brahmaniques à proprement parler, c'est-à-dire viṣṇouites et çivaïtes, ou bouddhiques, sectes d'Amitābha ou d'Avalokiteçvara, n'ont pas exercé sur la superstition populaire (c'est-à-dire sur l'Hindouisme) une prise comparable à celle des Églises d'Occident, à celle même du Mahométisme. En dépit des spéculations et des instituts théistes ou monistes, l'Inde est restée « payenne », et la « superstition » garde une grande place dans la vie quotidienne

des bouddhistes les plus dévots ou des « vedantins » les plus sévères. — Et, par un contraire effet, les doctrines bouddhiques et les théosophies brahmaniques, descendant dans les couches inférieures, ont fourni à l'Hindouisme des fragments de doctrine, des lambeaux de spéculation mystique. De même les philosophies grecques ont fécondé les vieux polythéismes d'Asie et vivifié, dans le syncrétisme de l'époque impériale, les rites fétichistes ou érotiques de Syrie ou d'Anatolie.

La superstition et la démonologie du moyen âge indien se sont cristallisées, pour ainsi dire, sous l'influence des théologies des écoles du Grand Véhicule; elles ont donné naissance à une théorie nouvelle du salut, dominée par une exégèse inattendue, mais logique, de la gnose savante. — L'adepte des Tantras aspire à connaître la science suprême du vide, à supprimer l'activité de la pensée dans le *nirvāṇa*, à devenir un Bouddha. Mais, s'il ne néglige pas la « méditation du vide », il a plus souvent recours tantôt à des formules magiques, tantôt à l'hypnose, tantôt à des cérémonies érotiques. En même temps des dieux payens d'origine et de caractère, unis à leurs épouses, sont décidément, pour ces soi-disant bouddhistes, les seuls Bouddhas, les seules Sauveuses (Tārās.) Il y a ici une dogmatique, un panthéon et une

théurgie qui, pour être fort opposés aux notions traditionnelles, n'en sont pas moins mêlés ou contaminés de Bouddhisme : de même les cultes de Kṛṣṇa ou de Çiva, dès qu'ils se haussent à la théologie et au document écrit, exploitent la littérature et les philosophoumènes des brahmanes.

L'étude du Tantrisme bouddhique présente un multiple intérêt. — Ses dieux et ses rites sont extrêmement curieux pour l'indianiste et l'ethnographe, car aucun paganisme n'a été aussi luxuriant et aussi sincère. — C'est ici qu'est l'aboutissement naturel de la débauche doctrinale et mythologique des grandes écoles : si le Bouddhisme a disparu de l'Inde, c'est notamment pour cette raison qu'il s'est fondu dans l'Hindouisme, et cela par les voies du Tantrisme ; et si le Tantrisme a triomphé, c'est un peu parce que le Grand Véhicule a diminué la force de résistance de la Communauté. — Ce paganisme, enfin, a de très lointains antécédents dans le Bouddhisme même ; différente aux diverses époques, la religion du dehors a, dès l'origine et dans des mesures variables, réagi sur la Communauté : c'est ainsi que l'identification du Bouddha au « roi à la roue », au « grand mâle », fut admise par les premiers fidèles ou par les rédacteurs du canon.

Il est impossible d'épuiser ici ce vaste sujet ;

il est même très difficile de décrire le Tantrisme avec quelque détail, et pour de multiples raisons, l'extrême complexité et l'extrême indécence des dieux et des rites. Mais nous essayerons cependant de deviner toute la suite des relations du Bouddhisme avec le surnaturel indien : comment la communauté orthodoxe a patronné et bouddhisé certaines pratiques et certaines déités; comment un panthéon foncièrement payen et des liturgies à l'avenant ont reçu l'estampille bouddhique dans certain milieu d'ascètes à demi bouddhistes, les « forestiers » et les « hommes des cimetières » ; comment, abusant des dogmes du Grand Véhicule et appliquant au grand œuvre du *nirvāṇa* les recettes de la vulgaire magie, ces ascètes ou sorciers ont fabriqué de toutes pièces le Tantrisme.

I

L'enseignement du Bouddha et les croyances populaires. — Conventuels et forestiers

Le premier point qui doive retenir notre attention, c'est la faiblesse du Bouddhisme en ce qui concerne l'éducation des foules. Sous ce rapport, de même que toutes les religions connues, il offre avec le Christianisme le contraste le plus accusé. « La grande Église catho-

lique », dit Sir Alfred Lyall, « n'a jamais permis au plus rustre des paysans anglais de considérer saint Thomas et saint Edmond comme autre chose que des intercesseurs glorifiés, avec une sorte de pouvoir miraculeux par délégation. » Et cependant l'Église a connu de mauvais jours: « Quand elle recevait dans son giron une mêlée de tribus et de communautés payennes, aux sombres heures où régnait une crédulité anarchique, avant que le grand Pan fût tout à fait mort, il n'a fallu rien moins qu'une autorité suprême pour empêcher le Christianisme de tomber dans une sorte de polythéisme[1]. »

A vrai dire, on a parfois considéré le Bouddhisme comme une « religion de l'esprit » substituée « à la religion de la lettre et de la loi, emprisonnée et comme ankylosée dans la multiplicité de ses pratiques » théurgiques[2]; comme une réforme du Brahmanisme ou de l'Hindouisme : condamnation du régime des castes; mépris des dieux du Veda, des rites du sacrifice, et des démons; substitution de la morale et du recueillement à la théologie, aux pénitences et à la superstition. Et cette manière de voir est exacte en quelque mesure, et on peut en

1. Librement, d'après *Asiatic Studies*, première série, p. 28-29, (= *Etudes sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, t. I, p. 44, Fontemoing, Paris.)

2. Voir Brunetière, *Discours de Combat*, troisième série, p. 190 et suivantes.

dire autant de la religion des Upaniṣads. Bien plus, le Bouddhisme est demeuré jusqu'à nos jours, dans certains milieux, à Ceylan, au Japon, peut-être même au Tibet, ce qu'il a été dès l'origine, une communauté de méditatifs maintenue à un niveau intellectuel et moral assez élevé.

Cependant ni le Bouddha ni ses disciples n'ont rompu avec le vieux naturalisme. En dépit de ses hautes aspirations, le Bouddhisme, né dans un milieu payen, a toujours conservé un grand fond de paganisme et toujours fait une large place au folk-lore et au panthéon variés et renouvelés des divers pays et des diverses époques où il s'est propagé ou continué. Si formels qu'y soient le dogme de la souveraineté des Bouddhas et des saints, et le sentiment du bien et du mal, il s'encombre de tous les rêves des demi-civilisés que sont ses adeptes.

La contradiction n'est qu'apparente.

Il est très vrai que le Bouddhisme, en tant que véhicule de *nirvāṇa,* en tant que chemin de la délivrance, ne connaît ni les brahmanes, ni les castes, ni les dieux. Çākyamuni enferme ses vrais disciples, c'est-à-dire les moines, dans une discipline toute spirituelle; il nie l'utilité des rites, observances ou pénitences, en vue du salut, — et les bonzes opposent ce principe à nos missionnaires : le Christianisme, comme le Brahmanisme, tombe sous la note de *çīlavrata-*

parāmarça, « croyance à la nécessité des sacrements (*saṃskāra*) ou des pratiques pieuses ». — Cependant la pensée du Maître manqua souvent de rigueur : il exalta les extases et la possession des pouvoirs magiques.

Mais si Çākyamuni distingue ce qui est utile ou nuisible à la délivrance, il croit à tout ce que croient ses contemporains, il admet tout ce que « le monde » admet : cosmologie, théologie, démonologie; il ne fait rien, ou fait peu de chose, pour régler l'imagination populaire et circonscrire le domaine du surnaturel. — Sans doute il proclame pour tous les fidèles, moines ou laïcs, le grand principe de la rétribution des actes et le « pentalogue » : « Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas l'adultère ... »; à ses yeux, la vraie pureté est la pureté de l'âme, non la pureté rituelle, et le reste. Mais, si nous examinons son système du monde, nous verrons qu'il se hausse tout au plus à la conception dualiste que la légende de la Tentation met en vive lumière : d'une part, le « grand mâle », demeuré seul après la fuite des dieux; de l'autre, les puissances mauvaises du siècle, Māra, ses démons et ses filles, convoitise, envie, luxure. Le « grand mâle » triomphe; mais les fruits de sa victoire sont pour lui, non pour nous. Il n'anéantit pas les démons comme fait Viṣṇu dans ses diverses incarnations, et la légende ment quand elle

assure qu'il les a tous convertis. Partout les disciples rencontreront des hommes et des dieux auxquels le nom même de Çākyamuni est inconnu.

Les livres anciens ne contestent le pouvoir d'aucune divinité, quelle qu'elle soit, bonne ou méchante : Brahmā, Indra, les régents des points cardinaux, la multitude des esprits de second ordre : déesses des arbres, serpents des sources, des lacs et de la jungle, musiciens érotomanes de l'atmosphère, ogres-géants comme les Rākṣasas, revenants (*pretas*), êtres des profondeurs de la terre, — dont on compte sept mille dans la seule cité de Kapilavastu[1], — en un mot cette cohue de puissances redoutables qu'on appelait dans l'Inde des Yakṣas, qui sont les Yi-dam (*iṣṭadevatā*) au Tibet et les Nats en Birmanie[2]. « En quelque endroit qu'il s'établisse », dit Çākyamuni, « l'homme prudent doit faire des offrandes aux déités qui peuvent y résider. Honorées, elles l'honoreront; elles seront gracieuses pour lui comme une mère pour le fils de son cœur. Et à l'homme protégé des dieux, tout succède[3]. » Dans leur

1. Dīgha, II, p. 256.
2. D'après Foucher, *Iconographie*, ii, p. 105.
3. Mahāvagga, vi, 28, 11; Dīgha, II, p. 88, voir les remarques de Rhys Davids, *Buddhist Suttas*, p. 20, note. « This passage gives Buddhaghoṣa (le commentateur orthodoxe du canon pâli) a good deal of difficulty, as it apparently inculcates offerings to the

sphère ou dans leur district, déités hindoues et esprits locaux conservent leur suprématie : celle-ci leur appartient en propre, soit d'origine, soit par l'efficace des austérités ou des formules ; même les pieux chroniqueurs n'hésitent pas à dire que Māra doit son rang presque souverain à d'anciennes générosités. — Rappelons que Çākyamuni lui-même a été paré de la geste solaire et des marques de Nārāyaṇa, et qu'on lui donne le titre d'adorable Yakṣa[1]. — Plus tard, même quand le Bouddhisme se sera créé un monde surnaturel, Bouddhas dieux et Bodhisattvas demi-dieux, le panthéon payen gardera sa prise sur l'imagination des bouddhistes.

Les dieux hindous demeurent, en principe, étrangers à l'œuvre du salut ; mais le fidèle a de nombreuses et légitimes préoccupations pour lesquelles la Bonne Loi, surtout à l'origine, ne présente guère de ressources. Le Bouddhisme des anciens temps n'encadre pas toute la vie : c'est un ordre monastique, sans plus ; il ne possède pas de rites pour la naissance, pour le mariage, pour la mort ; et lorsque, beaucoup plus tard, il s'organisera en église, il ne saura

gods, which is contrary not only to both the letter and spirit of Buddhism, but also to the practice of Buddhists...

1. Majjhima, I, p. 366 ; voir Kern, *Manual*, p. 59, et Boyer, *Journal Asiatique*, 1906, I.

pas démarquer ses emprunts multipliés, sauf peut-être dans les sectes pieuses et les tiers-ordres consacrés à Amitābha.

Si on désire la pluie, si on craint les inondations ou la morsure des serpents, on continuera à prier et à exorciser les Nāgas, les rois-dragons, « à la forme mi-humaine et mi-serpentine », génies des eaux souterraines et atmosphériques, apparentés du reste aux serpents ordinaires, redoutables surtout lorsqu'ils font récolte avec l'eau blanche des glaciers ou avec la grêle[1]. Les gués ou *tīrthas* et les confluents des rivières garderont leur clientèle avide de purification, quoi qu'ait pu dire Çākyamuni, et la littérature abonde en « advertisements for bathing resorts », comme dit plaisamment M. Hopkins[2]. Surtout la préhistorique magie et la puissance attribuée aux sorciers et aux pénitents demeurent un objet d'épouvante et de convoitise : charmes d'amour, de longue vie, de vengeance, avec les rites qui conviennent. Que la morale bouddhique les condamne, comme

1. Voir Foucher, *Art gréco-bouddhique,* I, p. 544-6 ; Sylvain Lévi, *Népal,* I, p. 320. Il y a de très nombreuses classes de Nāgas, terrestres, aquatiques, aériens, du mont Meru, célestes. — La mythologie se mêle au folk-lore, Senart, *Légende*, p. 371.

2. Sur la purification des péchés par les bains rituels, voir notamment Therīgāthā, 239 ; Cittaviçuddhiprakaraṇa d'Aryadeva (?), 58 et suiv. (J. A. S. B. LXVII, 2, p. 180) ; Wassilieff, p. 265, et Gāthāsaṃgraha de Vasubandhu (*Mélanges Asiatiques*, p. 580).

l'ancien Brahmanisme et le Mahabharata[1], c'est évident : il est même défendu aux futurs Bouddhas d'employer à des usages profanes leur connaissance de l'avenir[2]; mais aucun bouddhiste n'a mis en doute l'efficacité des rites, incantations ou austérités, qui confèrent les vertus magiques. La plupart des écoles admettent même que les ascètes non bouddhistes, non seulement prennent à leur gré telle ou telle forme, passent à travers les murs, émettent des torrents d'eau ou de flamme, — magie vulgaire, — mais encore qu'ils lisent la pensée d'autrui, savent ce qui se passe dans les cieux grâce à la vue et à l'ouïe divines, connaissent leurs anciennes existences. Ce sont des Bouddhas au petit pied : la vraie sainteté leur manque avec l'espoir du *nirvāṇa ;* mais, comme les dieux et les démons, personnalités essentiellement magiques, ils sont tout-puissants sur l'homme et sur la nature aussi longtemps qu'un pouvoir équivalent ou supérieur ne vient pas contrebalancer ou primer le leur.

On voit que la doctrine bouddhique, si solide quand on la considère comme chemin de la délivrance, présente à d'autres égards de graves lacunes. Elle était peu capable de détruire les

1. xii, 197.7; voir Hopkins, *Yoga-technique*, J. A. O. S., 1891, pp. 344, 372, 373. Le pouvoir surnaturel ne doit jamais être prostitué à des buts mondains.

2. Aṣṭasāhasrikā, p. 334; De Groot, *Code du Mahāyāna*, p. 98.

conceptions et les pratiques superstitieuses, car elle ne contenait, dans son fond, rien qui pût les remplacer.



Il faut encore tenir compte pour comprendre l'influence hindoue et en particulier la genèse du Tantrisme, d'un fait parfois ignoré ou négligé : si la doctrine bouddhique est insuffisante, les institutions disciplinaires ne sont pas ce miracle d'harmonie et d'unité qu'on a trop souvent admiré.

Sans doute, avec le noviciat, les précautions qui entourent l'ordination, la vie cénobitique, les réunions bi-mensuelles de lecture et de confession, l'ascétisme modéré, la sage réglementation des exercices méditatifs, la médiocre estime des pouvoirs magiques, — certaines branches de la Communauté étaient armées, en effet, ou s'armèrent pour braver les siècles, immobiles dans leur sagesse un peu étroite. Qu'on ait embelli quelques détails, que les sources mêmes nous offrent une image retouchée de la réalité, cela importe assez peu. Mais nous savons que les confréries bouddhiques, — « la Communauté des quatre points cardinaux », — constituent une Eglise non seulement sans pape, mais encore sans évêques et sans prieurs[1]; nous

1. Voir Oldenberg-Foucher[2], p. 332 et suivantes.

savons aussi que le principe de « l'autorité du maître immédiat » est, dans l'Inde, généralement reconnu. Aussi les tendances les plus diverses se feront jour en métaphysique, en bouddhologie, et aussi dans la conception de la vie religieuse.

Les Écritures pâlies reconnaissent et admettent, à côté des moines d'observance stricte, une catégorie mal définie d'ascètes (*yogins*, *yogāvacaras*, plus tard *yogācāras*[1]), qui sont à la fois des saints et des irréguliers, schismatiques ou hérétiques. On les désigne sous le nom d'hommes de la forêt (*āraṇyakas*) ou des cimetières (*çāmçanikas*) : dispensés du noviciat et de la vie en commun, astreints à des lois rigoureuses d'ascétisme, ils sont par profession des solitaires et des pénitents, donc des thaumaturges.

Le Maître a eu des disciples particulièrement versés dans la discipline monastique, dans la doctrine, dans la magie ; les discours conciliants qu'on lui prête[2] correspondent à ce que nous savons de la tolérance des bouddhistes.

1. Pour *yogāvacara*, voir Milinda, pp. 43 et 366 et la traduction, I, p. 68, II, p. 269, n. 2 (Je crois que les remarques de M. Rhys Davids ne sont pas de tout point exactes) et le Yogāvacara-Manual. Je pense que dans Mahāvastu, I, 120.9 les Yogācāras, dont il est parlé avec défaveur, sont, non pas des adhérents de la doctrine du Vijñānavāda, mais des ascètes thaumaturges.

2. A*n*guttara, III, p. 355.

Il y eut certainement des conflits entre les « conventuels » et les « solitaires », mais la formule bouddhique fut assez accommodante pour encadrer des spirituels de toute sorte, et on s'arrangea tant bien que mal; le canon et la chronique ecclésiastique témoignent des divergences profondes qui troublèrent la Communauté et des efforts plus ou moins heureux des diascévastes[1].

C'est ainsi que le Bouddha aurait prescrit, comme obligations surérogatoires, les quatre lois ou « appuis » de la vie religieuse : en fait d'aliments, quatre ou cinq bouchées reçues dans la sébile; comme vêtement, un pagne ou des haillons ramassés dans les cimetières; comme logis, le plein air, le pied d'un arbre, la vertu en guise de toit; et, comme remède, l'urine décomposée[2]. Et cependant le Bouddha, dans son premier sermon, fonde la *via media*

1. Il n'entre pas dans notre intention d'examiner ici les diverses traditions et les diverses interprétations : on dit, d'ordinaire, que Çākyamuni a autorisé à la fois les deux genres de vie (avec quelques réserves en ce qui concerne l'ascétisme : il condamne la nudité et défend le séjour dans la forêt pendant les pluies); on croit aussi qu'il a, au cours de sa longue carrière, modifié son Institut : les préceptes rigoureux appartiendraient à sa première manière. L'important est de noter que les forestiers ne sont officiellement, dans le Vinaya pāli, l'objet d'aucune défaveur. — Comparer Aṣṭasāhasrikā, p. 388.

2. Theragāthā, 1057; Mahāvagga i.30.4; Cullavagga. vii, 3.14 (schisme de Devadatta); Kern, *Manual*, p. 75; Fo-koue-ki, p. 60; Burnouf, *Introduction*, p. 309. — I-tsing (Takakusu, p. 140) interdit l'emploi de l'urine en guise de drogue.

sur la condamnation de l'ascétisme[1]; de son autorisation formelle, les moines mangent du poisson et de la viande, font provision, dînent en ville, se vêtent de robes données par les laïcs, résident dans de luxueux couvents et, sous prétexte de remèdes, introduisent dans leur ordinaire toute une confiserie.

Les contradictions de même nature éclatent partout, avouées ou dissimulées. Pour signaler un point important, Çākyamuni, croyons-nous, avait défendu d'aspirer aux pouvoirs magiques : le texte canonique, remanié, interdit seulement de se vanter à faux de les posséder[2].

Il faut donc considérer la Communauté comme composée de moines d'observance régulière, ne se laissant manquer de rien, gardiens de la loi et du culte des reliques, décents et orthodoxes par tempérament et par tradition, — et d'ascètes déguenillés, vêtus de rouge (?)[3], vaga-

1. On peut croire que le Bouddhisme s'appelle *via media* parce qu'il condamne à la fois, comme incompatibles avec le salut, la vie de « maître de maison » et l'ascétisme, Majjhima, I, pp. 81, 240; Milinda, II.60; Kern, I.84. — Comparer Mahābhārata, III, 200, 99 (Hopkins, *Yoga-technique*, p. 373), Gītā, vi.16 (Oltramare, *Théosophie*, I, p. 320).

2. Le texte du Prātimokṣa est en contradiction avec la première partie de Mahāvagga, i.78.5, où il est même interdit de dire : « Je me complais dans la solitude » ; la seconde partie du paragraphe modifie la loi dans le sens que nous disons et que l'orthodoxie a adopté (Comparer Manu, ii.56, cité par Kern, II, 80).

3. Je pense que certains indices établissent une distinction de

bonds, sans eau et sans feu, pénitents et thaumaturges.

Au point de vue de la mentalité, de la doctrine et des mœurs, le contraste entre les deux catégories de religieux alla, croyons-nous, en s'accentuant; qu'on mesure la distance entre le moine singhalais ou birman et le sorcier de l'Église rouge du Tibet. Il apparaît déjà très net dans les documents indiens: les « forestiers » ou « hommes des cimetières » jouissent du prestige de la sainteté; on accorde aux plus éminents le rang de « Bouddhas individuels »

costume entre les conventuels et les solitaires, analogue à la distinction tibétaine du bonnet jaune et du bonnet rouge.

Non seulement les solitaires ramassent leurs haillons dans les cimetières, à l'exemple de Çākyamuni qui se fit un pagne de l'écharpe de la pauvre Rādhā, « l'ayant tiré avec le pied gauche », mais, fidèles au froc teint en rouge, couleur de cuivre, ils blâment les conventuels « revêtus de robes propres, brillantes, blanc-jaune (??) *(odāta)*, semblables à celles des non-bouddhistes ; parés comme des courtisanes, etc. » (Therīgāthās). Au XI[e] siècle, des miniatures distinguent les moines de figure verte vêtus de jaune et les moines jaunes vêtus de rouge. Quelle est cette différence, se demande M. Foucher? « Consistait-elle dans la race et s'agit-il de moines indiens ou non? L'hypothèse est peu vraisemblable... S'agit-il au contraire d'une différence de secte et voulait-on opposer de façon tranchée les sectateurs du Grand Véhicule à ceux du Petit Véhicule par exemple? Nous inclinerions volontiers à le croire, mais nos manuscrits ne nous donnent aucune indication décisive à ce sujet. » On attribue à Tson-kha-pa (XIV[e] siècle) la fondation de l'Eglise jaune ; mais « il se peut que Tson-kha-pa ait remis en honneur, comme signe extérieur de sa réforme, un usage ancien. » (*Iconographie*, première étude, p. 73). Déjà Köppen soupçonnait que la distinction des deux frocs remonte à Padmasambhava et à Thūmisambhoṭa (II, p. 79). A signaler l'Acārya rouge dont parle Tāranātha, p. 241. — Voir cependant, p. 360, n. 2.

(*pratyekabuddha*); on réclame d'eux, surtout les laïcs, les services dont leur pouvoir magique les rend capables : ils sont exorcistes et guérisseurs, étant au courant de tous les secrets qui s'apprennent dans la jungle et dans les cimetières[1]. Mais la fréquentation des ascètes de toute qualification doctrinale et des esprits malfamés les rend suspects : à telle enseigne que les communautés sanscrites leur interdisent l'accès des couvents et des sanctuaires, et la prédication[2]. Dans le Vinaya pâli, on observe qu'ils ont parfois un aspect « démoniaque » ou « d'adorateurs de démons » (? *pisācillika*), vivant dans des arbres creux ou dans les branches, portant des crânes en guise d'écuelle à aumônes[3]. Au moyen âge, ces ascètes seront les truchements tout indiqués des croyances et des rites hindous :

1. Dans l'Eglise jaune de Tson-kha-pa, les cloîtres les plus orthodoxes possèdent un homme de l'Eglise rouge, exorciste et guérisseur patenté, et, comme ses congénères, marié. On le méprise, mais il tient un office indispensable dans un pays superstitieux. Les bouddhistes de l'Inde avaient-ils moins besoin de thaumaturges que leurs frères du Tibet?

2. Dul-va, cité par Rockhill, *Life*, p. 29. — Quand il se trouve avec des gens bien, le sorcier doit dire sa profession. « Je suis un homme des cimetières ». (Donc il n'est pas reconnaissable à son accoutrement?) — D'après Eitel, *Handbook*, p. 98, les hommes de cimetière ne peuvent s'approcher du village à la portée du beuglement de la vache. Les trois classes de forestiers de Eitel (māta*n*ga°, dharma°, dānataka°) rappellent les forêts de Majjhima, I, 378, Watters, Yuan Chwang, II, 199. — Māta*n*ga est le nom d'un Pratyekabuddha du Lalita.

3. Mahāvagga, iii, 12.3 ; Culla, v, 10.2 et 27.5 ; *Vinaya Texts*, I, p. 318, III, p. 89.

nous savons que les Tantras ont été rédigés par des « hommes de cimetières ». A une époque antérieure, leur influence, pour être moins facile à préciser, n'en fut sans doute pas moins profonde. Les quatre extases, les diverses « concentrations », les *kasinas* et en général la mystique, la légende des mortifications de Çākyamuni, qui sait? la glorification de Çākyamuni comme Seigneur, « grand mâle », Nārāyaṇa, toutes ces données, ainsi que l'a observé M. Senart, portent la marque du Yoga[1] et du Viṣṇouisme; les ascètes « forestiers », recrutés un peu partout, dispensés du noviciat, ont peut-être « fait le pont » entre la croyance étrangère et la Communauté.

Dès l'origine, le Bouddhisme a eu des « outsiders » fortement soumis à l'influence hindoue et qui ont réagi sur les croyances et les pratiques officielles.

1. Voir Senart, *Origines bouddhiques*, et R. H. R. 1901. — Il est difficile de définir au plus court le Yoga. Entendons cette discipline à la fois physique et intellectuelle qui procure à ses adeptes les pouvoirs magiques et le nirvāṇa ou bonheur définitif. Le Yoga s'accommode de toutes les spéculations et de toutes les dévotions : il a été védisant, viṣṇouisant, çivaïsant.

II

Véhicules orthodoxes : exorcismes et divinités bouddhisées

Nous connaissons maintenant les conditions dans lesquelles se présente le problème de l'influence hindoue. La Bonne Loi consiste essentiellement dans une discipline toute spirituelle dont les adeptes ignorent les dieux, les démons, toutes les nécessités de la présente vie. Elle admet officiellement une conception foncièrement payenne de l'univers visible, celle même des demi-civilisés que sont les Hindous. Elle a pour représentants et interprètes deux catégories de religieux, les premiers soumis à la règle conventuelle et soucieux d'orthodoxie, les seconds en marge de la tradition disciplinaire et doctrinale.

Notre enquête ne peut porter que sur les documents écrits ; s'ils ne révèlent pas l'infinie complexité des faits et les multiples phases de l'évolution historique, du moins permettent-ils d'apprécier, aux diverses époques et dans les différents cercles, les relations officielles du Bouddhisme et du surnaturel hindou. Ils se divisent en trois classes, suivant qu'ils appartien-

nent au Petit Véhicule, au Grand Véhicule et au Tantrisme proprement dit.

*
* *

Dans le Petit Véhicule, nous n'avons à relever ici que la forme la plus anodine de la superstition, — et encore est-ce vraiment superstition? — à savoir l'exorcisme, de son nom indien la « sauvegarde » (*paritrā*, *parittā*, *pirit*).

La croyance commune, comme on l'a remarqué ci-dessus, peuple le monde de puissances malignes ou ambiguës, humaines ou « non-humaines », c'est-à-dire démoniaques. Il appartient de les combattre à des pouvoirs reconnus comme supérieurs, à la vérité et aux vertus bouddhiques, considérées comme des forces en soi, aux saints, à Çākyamuni, — dans le Grand Véhicule aux nombreux Bouddhas et aux « futurs Bouddhas », — et aux dieux convertis. On peut distinguer divers degrés d'orthodoxie suivant que la « sauvegarde » ou « cuirasse » est établie par l'efficace de la « bienveillance » ou de la « confession de foi », — prise du refuge en Bouddha, dans la Loi et la Communauté, — par la grâce des Bouddhas, par l'intervention des dieux « du dehors ».

Il va de soi qu'un saint à proprement parler ou *arhat*, est à l'abri des serpents, des rôdeurs de

cimetières[1], des puissances nocives de toute espèce, assassins ou esprits, — du moins aussi longtemps qu'il n'est pas arrivé au terme de la vie fixé par ses actes. La sainteté ne va pas, d'ordinaire, sans pouvoirs magiques, de même qu'elle suppose les extases et l'emploi de toute une technique payenne. — Mais certains documents, d'un très haut intérêt, enseignent pour se sauvegarder des méchants une méthode purement spirituelle, à la portée de tout le monde et vraiment bouddhique. Je ne suis pas sûr qu'elle soit la plus efficace et la plus souvent pratiquée, mais elle montre que le Bouddhisme peut être dégagé de toute superstition. Cette méthode est « l'application de la force de la bienveillance », celle même dont le Bienheureux disposa pour convertir Roja le Malla[2], dompter l'éléphant en rut, désarmer les séides de Devadatta.

Il n'est pas défendu aux moines, pour se mettre à l'abri des serpents pendant la saison des pluies, de remplacer la natte par un lit surélevé[3]; mais cette prudence est-elle louable? En tout cas elle est superflue. « Il arriva, » dit le texte, « qu'un moine mourut de la morsure d'un serpent. On dit la chose au Bienheureux qui parla ainsi : « Ce moine n'avait pas épanché sa

1. Pretas à « grand pouvoir magique » et autres Vetālas.
2. Mahāvagga, vi, 36.4; voir ci-dessus p. 285.
3. Cullavagga, vi, 2.5.

bienveillance sur les quatre familles royales des serpents. S'il l'avait fait, il ne serait pas mort de la morsure d'un serpent... Je vous autorise, ô moines, à vous faire une sauvegarde en épanchant votre bienveillance sur les quatre familles royales des serpents. Voici ce que vous devez dire : « Je suis l'ami des serpents Virūpakkhas, des serpents Erāpathas, des serpents Chabyāputtas, des serpents Ka*n*hagotamakas ! Je suis l'ami des êtres sans pieds, des bipèdes, des quadrupèdes, des multipèdes ! Qu'aucun être sans pied, qu'aucun bipède, quadrupède ou multipède ne me nuise ! Que tous les êtres, tous les vivants, tous les esprits soient heureux ! Qu'aucun ne commette le péché ! Le Bouddha, la Loi et la Communauté sont tout puissants ; de puissance limitée au contraire sont les êtres rampants, serpents, scorpions, cent-pattes, araignées, lézards et rats. Ma sauvegarde est faite, ma défense est faite. Que les esprits se retirent ! Hommage au Bienheureux, hommage aux sept Bouddhas parfaits[1] ! »

1. Cullavagga, V, 6.1 (*Vinaya Texts*, III, p. 75), A*n*guttara, II, p. 72, Khandhavattajātaka (Fausboll, II, 144, trad. II, p. 100), Bower Ms. pp. 228, 234. Les stances constituent la Khandhaparittā, « la garde de Khandha » (Milinda, p. 150). Préventives dans les sources pālies, elles sont, d'après le Bower Ms., appliquées au malade et accompagnent la médication ; elles sont d'ailleurs précédées de *dhāraṇīs* (voir p. 370). Voir les observations de Hoernle. — Sur l'usage singhalais, Childers sub voc. *parittā* ; Spence Hardy, traduit dans Barthélemy Saint-Hilaire, p. 387.

A la « force de la bienveillance » se joint ici la « prise du triple refuge » ou confession de foi. Celle-ci, isolée, constitue un charme appelé le « Sutta des Joyaux[1] » et qui semble être surtout employé contre les maladies : « Que tous les esprits réunis ici, ceux de la terre et ceux de l'atmosphère, soient joyeux et m'écoutent avec respect! Esprits, écoutez! Soyez bienveillants pour la race humaine! Protégez sans défaillance ceux qui, jour et nuit, vous apportent leurs offrandes! Quels que soient les trésors de ce monde ou de l'autre, quels que soient les excellents joyaux des cieux, rien n'est égal au Bouddha; que cette déclaration véridique nous protège! » — Dans des termes analogues, le dévot vénère le joyau qui s'appelle Loi et celui qui s'appelle Communauté, et il poursuit en associant tous les esprits au culte bouddhique : « Que tous les esprits réunis ici, terriens ou aériens, honorent avec nous le Bouddha que vénèrent les dieux et les hommes! qu'ils vénèrent avec nous la Loi et la Communauté! Bonheur et prospérité! »

Un autre charme très célèbre, celui du paon, nous intéresse surtout parce qu'il montre l'addition d'une formule bouddhique à une formule solaire :

1. Ratanasutta (Suttanipāta, ii, 1); Milinda, 150 (voir Rhys Davids, I, p. 213, note). — Warren, p. 321.

« Il se lève, le roi unique et qui regarde, couleur d'or, lumière de la terre. Je te vénère, Être doré et lumineux! Puissé-je passer cette journée sous ta garde! »

On invoque ensuite les anciens Bouddhas et les qualités des Bouddhas :

« Hommage aux sages omniscients! Puissent-ils me protéger! Hommage aux Bouddhas et à l'illumination, aux délivrés et à la délivrance! »

Et de même, au crépuscule :

« Il s'en va, le roi unique... Puissé-je passer cette nuit sous ta garde[1]! »

En récitant, matin et soir, cette double invocation, Çākyamuni, alors grand paon doré, échappa pendant plusieurs siècles à tous les dangers. Le paon, comme on sait, est l'ennemi né des serpents; aussi le « charme du paon » est-il employé comme préservatif et comme curatif de la morsure des serpents.

L'adaptation bouddhique d'un rituel préexistant est encore plus évidente dans une autre forme d'exorcisme, appelée à une très haute fortune : pour combattre ogres, revenants et dragons, il est tout indiqué de s'adresser à leurs rois qui passent pour de bons bouddhistes. Le canon pâli nous a conservé un spécimen,

1. Morajātaka (Fausboll, II, p. 33; trad. II, p. 23). La deuxième strophe avec des variantes dans Bower-Ms. p. 230 et aussi dans Mahāmāyūrīvidyā, voir Watanebe, J. R. A. S. 1907, p. 261 et suivantes.

très orthodoxe d'ailleurs, de ce genre de littérature profane d'origine mais bouddhisée[1].

Les quatre souverains des points cardinaux, suivis de la troupe des esprits (*yakṣas*), des musiciens célestes, des génies obscènes et des dragons, se présentent devant le Bouddha. Le souverain du Nord se fait leur porte-parole et tient ce remarquable discours : « Il y a des démons de puissance grande, moyenne ou petite ; parmi eux, les uns sont favorables au Bouddha, les autres lui sont hostiles. Et pourquoi cela ? Parce que le Bouddha interdit le meurtre, le vol, l'amour défendu, le mensonge et l'alcool. Et cela ne leur plaît pas. Or, il y a des disciples du Bouddha qui se livrent à la méditation dans des forêts où résident de puissants démons hostiles à la loi du Bouddha. Veuille donc accepter, ô Seigneur, cette formule de protection pour la sauvegarde des religieux, des nonnes et des laïcs des deux sexes. » Le Bienheureux agrée cette proposition, et le souverain du Nord récite l'exorcisme nommé Âṭānātiya du nom de sa capitale ; il est formé par une série d'hommages aux six anciens Bouddhas et à Çākyamuni, suivis d'une description sommaire des êtres « non-humains » (c'est-à-dire divins ou démoniaques) qui résident à chaque point cardinal, et de

1. Aṭānāṭiyasutta, Dīgha, xxxii (Grimblot, *Sept Suttas pâlis*). Comparer Mss. Bendall, II, J. R. A. S. 1908, p. 51.

l'affirmation que ces déités se joignent de tout cœur au culte du Bouddha. — Tous les fidèles devront apprendre par cœur cette formule de protection : si quelque être démoniaque enfreint les ordres de son roi, comme font les voleurs et les brigands humains, et s'attaque au moine protégé par l'exorcisme, le moine invoquera les rois des démons qui sont rapidement énumérés. L'agresseur sera renié par ses congénères et exécuté de leurs mains.

Les méthodes du Petit Véhicule, — je crois que nous avons rencontré tous les documents typiques, — sont caractérisées, ainsi qu'il convient, par une extrême sobriété ; la prière n'y est pas ardente, car la dévotion est étouffée par le sentiment qu'a le saint de sa dignité personnelle ; les formules sont vierges de toute magie ; les dieux du dehors sont très effacés. On sent très bien le travail de retouche et d'adaptation.

Il en va autrement, sous ce triple aspect, dans le Grand Véhicule.

*
* *

Nous possédons toute une bibliothèque d'hymnes, d'oraisons jaculatoires, de litanies en l'honneur des Bouddhas, des Bodhisattvas et des Tārās, divinités attentives. Avalokita surtout est invoqué avec confiance ; bien plus, il suffit de penser à lui pour échapper à tous les périls :

« Quand un homme est entouré d'esprits mauvais, de dragons, de géants célestes (*asuras*), de revenants et d'ogres, qu'il pense à Avalokita : pas un poil de son corps ne tombera. Formules d'incantation, herbes magiques, revenants et vampires retournent d'où ils viennent dès qu'on pense à Avalokita. »

La dévotion est si sincère et les Bodhisattvas sont si bons et si vertueux qu'on se demande où la magie et la démonologie pourront trouver place. Mais, prenons-y garde, les cercles du Grand Véhicule sont divers, et d'ailleurs un bouddhiste peut être l'homme de plusieurs méthodes et de plusieurs dieux.

Excepté chez nous, la magie se lie étroitement à la piété, car il faut prier suivant les rites et le dieu tend à disparaître derrière les mots prononcés ou écrits, auxquels on reconnaît une valeur intrinsèque. — La lecture des textes sacrés, chez les bouddhistes, est souverainement efficace, non seulement comme « protection », mais encore comme moyen de purification morale. L'archaïque abracadabra, syllabes dépourvues ou vidées de sens, les *svāhā*, *hūṃ*, *phaṭ* et autres « flèches spirituelles » qui doivent blesser d'amour le cœur du dieu, mais qui valent par elles-mêmes et sont autant de « cuirasses » (*kavaca*), encadrent les invocations bouddhiques. Peu à peu se fait pressentir la

méthode tibétaine des « moulins à prières » remplis de formules ou de textes métaphysiques. Le Petit Véhicule avait évité ce genre de folie.

Il s'était aussi, et à plus forte raison, gardé d'agréer en guise de talismans les mots magiques en cours chez les payens et comportant quelque représentation religieuse ou mythologique. Par exemple, dans l'Âṭānāṭiyasutta que nous résumions à l'instant, les seuls acteurs sont des divinités mâles, et elles se contentent de promettre leurs services aux fidèles qui se réclameront du Bouddha. Pas un mot n'est dit de la manière dont il faut les invoquer : il n'est pas douteux cependant que, dans la pratique, leur intervention ne fut subordonnée à l'emploi des formules; mais à celles-ci l'Église pâlie refuse l'estampille orthodoxe. Au contraire, dans le Lotus de la Bonne Loi, — où Avalokita est si dignement loué, — des divinités féminines du caractère le plus suspect révèlent comme *dhāraṇīs* des fragments de litanies; avec l'ordinaire abracadabra du genre, nous y reconnaissons quelques-uns des mille noms de la déesse qu'on appelle au plus court et au plus juste la « Grande Déesse », Mahādevī, l'horrible et redoutée épouse de Çiva, le « Grand Dieu ». — Cette déesse est étrangère au panthéon du Lotus, de même que son culte est antipathique à l'inspiration du Grand Véhicule; mais sans doute croyait-

on utile de l'invoquer. On accepta les oraisons jaculatoires tout en répudiant les rituels dont elles sont extraites[1].

L'histoire des dieux dûment patronnés par le Grand Véhicule présente les mêmes accidents.

De tout temps les dieux honnêtes, ceux qui approuvent le pentalogue et renoncent au meurtre, au vol et à l'alcool, sont les amis du Bouddha et de ses disciples : tels ils nous sont apparus dans les documents pâlis. Dans le Grand Véhicule, leurs attaches avec le Bouddhisme deviennent plus étroites ; ils se font ermites et pénitents[2]; ils tendent à devenir des saints, à prendre rang parmi les célestes candidats à la dignité de Bouddha[3].

Le premier, sinon en date du moins en importance, parmi les dieux que la Communauté s'est annexée à titre de « protecteur » ou de saint, c'est Vajrin ou Vajrapāṇi, le dieu « foudroyant », le dieu « qui tient un foudre en main[4] ». Ses ori-

1. Parmi les formules et les cérémonies les plus anciennement promues à la dignité d'orthodoxes, il faut noter celles du Suvarṇaprabhāsa (trad. chinoise en 397-439). Les déesses Çrī, Sarasvatī, Mahādevī, y jouent un rôle important.

2. Kern, *De Legende van Kuñjarakarṇa*, p. 11 (Académie d'Amsterdam, 1901), traduit dans *Indian Antiquary*, par Miss L. A. Thomas.

3. Dans le Karuṇāpuṇḍarīka, p. 27, Vaiçravaṇa, roi des Yakṣas, et tous ses sujets sont des Bodhisattvas. — L'histoire de la conversion de Hārītī, déesse de la petite vérole, tueuse d'enfants, est fort intéressante.

4. Sur Vajrapāṇi, Schiefner, Schlagintweit, Gruenwedel, Foucher;

gines sont obscures ; constatons que son foudre en fait un doublet d'Indra, que son armée démoniaque rappelle fort celle de Rudra-Çiva[1], qu'il est d'ailleurs apparenté à Kuvera, dieu des richesses. En tout cas, c'est un personnage depuis longtemps orthodoxe. L'iconographie, en quelque mesure confirmée par la tradition pâlie, le représente comme le garde du corps de Çākyamuni.

Tantôt « jeune garçon imberbe », tantôt « figure barbue d'homme déjà mûr », toujours de petite taille, il convertit les gens en tenant son foudre, une masse de fer rouge, au-dessus de leur tête ; il dompte les dragons et tranche les montagnes ; il amène les méchants démons, Namuci-Māra en tête, en présence du Maître ; il assiste au *nirvāṇa* avec les démonstrations de la plus vive douleur. — Le Grand Véhicule en fait un Bodhisattva glorieux et serein, terreur des démons, bienfaisant visiteur des enfers[2]. Un bas-relief d'Ellora met en pleine lumière sa prééminence : Vajrapāṇi dépasse de toute la tête quatre autres Bodhisattvas au-dessus desquels trônent les cinq Bouddhas de cette période cosmique ; sa

Senart, *Vajrapāṇi dans les sculptures du Gandhāra* (XIVe Congrès des Orientalistes), à qui je fais de multiples emprunts, et C. M. Pleyte, *Vajrapāṇi als Dharmapāla*, Bijdragen... van Nederlandsch-Indie 1902.

1. Vajrin est expressément glosé par Rudra dans le commentaire du Pañcakrama.

2. Voir ci-dessus, p. 321.

haute taille a empêché l'artiste de le placer sous le méditatif Çākyamuni dont il est la providence incarnée et armée du foudre[1]. — D'un constant accord, les textes lui attribuent cependant une origine démoniaque. Le Lalitavistara croit qu'il appartient à la race des Yakṣas, *dii minores* dont quelques-uns sont vicieux, et à la caste des Guhyakas, génies des cavernes[2]. Le Bodhisattvabhūmi se souvient qu'il est un Yakṣa de noble caste, de grand corps et de grande force. Dans des ouvrages beaucoup plus modernes, Vajrapāṇi dispose de formules magiques par millions; mais il se plaint du mépris de certains moines[3], et, d'après la biographie tibétaine du Bouddha, Çiva, le grand dieu hindou, partageait ce sentiment des orthodoxes. Mal, d'ailleurs, lui en advint. Un jour que Vajrapāṇi convoquait tous les dieux sur l'ordre du Bouddha, Çiva lui répondit : « Comment pourrais-je t'obéir, car tu n'es

1. Telle est, je crois, l'interprétation la plus plausible du relief publié par Gruenwedel, *Buddh. Kunst*², p. 170, d'après A. S. W. I., t. V, plate xx.1. — Vajrapāṇi, de nain, est passé géant, comme nous l'apprend le Bodhisattvabhūmi : les prédicateurs doivent, pour détourner les hommes du péché, « créer par la magie soit Vajrapāṇi, soit un autre Yakṣa de grande taille », *vajrapāṇim anyatamaṃ vā udāravarṇam mahākāyam mahābalaṃ yaksam*... Dans Hiuentsang, Vajrapāṇi se divise en huit Vajrapāṇis.

2. Le texte (p. 75 = Lefman, p. 66 = Rgya-cher-rol-pa, p. 72) n'est pas clair ; on a littéralement : « Les vingt-huit grands Yakṣas-rois et la famille de Yakṣas, nommée souveraine des Guhyakas, d'où Vajrapāṇi a son origine. »

3. Wassilieff, 198.

qu'un Yakṣa ? » Vajrapāṇi, revêtant alors son aspect dit de colère et ses mille bras, écrasa Çiva du pied droit et Umā, son épouse, du pied gauche[1]. — Cette histoire est étrangère au Grand Véhicule ; mais elle montre que Vajrapāṇi, tout Bodhisattva qu'il soit, a conservé et reprend à l'occasion ses attributs démoniaques.

La distinction que les textes établissent entre les bons et les méchants dieux, entre les dieux et les saints bouddhiques, n'est pas toujours très nette dans la pratique. C'est une loi du paganisme que la puissance surnaturelle choisie comme protectrice (*iṣṭadevatā*) soit par définition redoutable, sans plus. — La moralité, certes, ne lui demeure pas étrangère ; mais elle ne pénètre pas au fond. Dans certains cas, elle serait fort gênante pour ses clients. C'est ainsi que, dans la plus vieille littérature des brahmanes, Rudra, le dieu rouge, le dieu des larmes, l'archer qui massacre les troupeaux et le bétail humain, comme fait l'Apollon de l'Iliade, est aussi le grand guérisseur et reçoit le nom de Çiva, « clément », « propice », destiné à une si haute fortune. — Au cours de sa longue histoire, le Bouddhisme a réclamé le concours d'un grand nombre de dieux, démons de naissance, des « avoués » du dehors qui, plus complaisants et plus abordables, rivaliseront en popularité

1. *Tibetische Lebensbeschreibung*, p. 244.

avec les puissances bouddhiques, Bouddhas et Bodhisattvas, « évêques » du dedans, préposés à la rémission des péchés et au progrès spirituel. Les deux types se sont rejoints et superposés dans la personne de Vajrapāṇi : mais ils demeurent distincts ; tour à tour, suivant les époques, les milieux ou même les besoins du moment, l'un des deux efface l'autre. Le dieu foudroyant, promu au rang de saint Michel ou de saint Georges du Bouddhisme ou de telle ou telle communauté bouddhique, apparaît toujours dans la littérature et l'iconographie officielle du Grand Véhicule sous un aspect bienveillant et glorieux. Mais, pour les besognes de colère, de propice (*çiva*) il devient terrible (*rudra*), tout pareil aux dieux hindous et aux démons qu'il doit écraser. Derrière lui se dissimulent d'autres « Protecteurs de la religion », ceux-ci exempts de tout rang dans l'hagiographie orthodoxe et qui ne manifestent leur hideur et leur obscénité que dans les Tantras.

Tel nous paraît être, dans l'ensemble, au point de vue des éléments payens qu'il tolère ou exploite, le Grand Véhicule ; une accommodation de l'Hindouisme orthodoxe encore, mais beaucoup plus large que ne l'admit le Petit Véhicule. La dévotion à l'égard des Bouddhas n'exclut ni les formules magiques, celles même qui sont toutes çivaïtes, ni le culte de divini-

tés démoniaques d'origine avec de fâcheuses survivances de leur nature première : la superstition affleure, mais elle ne déborde pas, elle ne se hausse pas à la dignité de système.

En effet, toutes les concessions au surnaturel hindou que nous avons relevées jusqu'ici, la place honorable mais subordonnée accordée par le folk-lore des premiers temps aux dieux et aux esprits contemporains, Brahmā, Indra, dragons ou *yakṣas*, et les rituels de déprécation; de même les méthodes d'extase et les pouvoirs qu'elles confèrent ; de même l'identification de Çākyamuni et de Nārāyaṇa; l'adoration d'Amitābha, d'Avalokita, de Vairocana, qui sont peut-être des hypostases solaires; le culte des Tārās, divinités féminines; l'adoption de Vajrapāṇi comme gardien du corps de Çākyamuni et avoué de la Communauté, l'emploi même des formules magiques,—toutes ces concessions n'atteignent pas l'orthodoxie. La discipline de la délivrance reste essentiellement morale et spirituelle; les dieux étrangers, ou sont bouddhisés, ou sont confinés au rang de protecteurs. Ces puissants barons distribuent les faveurs qui sont de leur ressort, biens temporels ou magiques, mais ils n'imposent ni aux Bouddhas ni aux moines leurs mœurs et celles de leurs compagnes. Les communautés du Grand Véhicule ont pu faire bon accueil à toutes ces dévotions, à toutes ces

superstitions parasites : la conquête du *nirvāṇa* ou de la qualité de Bouddha n'est pas en cause.

III

Docteurs, littératures, panthéon, gnose, rites et théurgies tantriques

Dans le Tantrisme au contraire, panthéon, bouddhologie, gnose, règle de vie et de salut, tout est bouleversé.

Des dieux hindous, monstrueux et obscènes, beaucoup plus démons que dieux, obtiennent pour la première fois dans le Bouddhisme les honneurs de la littérature et de l'iconographie ; on les accepte tels quels, ou, pour mieux dire, ils sont, par nature, rebelles à toute retouche orthodoxe. L'épithète de « protecteur de la loi » (*dharmapālas*) leur est parfois accordée et certaines bonnes gens affecteront de les considérer sous cet aspect; mais ils sont trop puissants et trop vivants pour se contenter d'un rang inférieur ; ils sont surtout trop pénétrés de gnose panthéiste et érotique pour pénétrer dans le panthéon sans en renouveler l'esprit. — Le solitaire précautionné qui rend un culte aux divinités des arbres ou aux vampires, et l'adorateur du soleil sous le nom d'Amitābha sont d'excel-

lents bouddhistes; mais le dévot de Çiva et de sa monstrueuse épouse, qui se dit et se croit bouddhiste, ne peut manquer de verser la gnose çivaïte dans les cadres de la métaphysique du Grand Véhicule, — et ces cadres, nous le savons, sont vides, car cette métaphysique se résume dans la théorie du vide et des deux vérités. Les Bouddhas, les Bodhisattvas et les Sauveuses seront conçus d'après le type du « grand dieu » et de la « grande déesse ». Le mot *vajra*, foudre, diamant, vide et illumination, signifie aussi phallus et résume tous les mystères cosmiques et rituels du Çivaïsme bouddhisé[1] : Vajrasattva, l'être de foudre, proche parent de Vajrapāṇi, est le Bouddha suprême, exposant de la réalité primordiale, créatrice et immanente. — Et pour devenir Bouddha, l'école préconise les méthodes dites de « la main gauche ». Toutes les lois bouddhiques sont abolies.

Nous sommes actuellement réduits, en ce qui regarde l'histoire et la préhistoire de l'école mi-bouddhique, mi-payenne, qui compila et organisa les divagations des Tantras, à des conjectures plus ou moins plausibles. En attendant que M. P. Cordier ait débrouillé le Rgyud (ou

1. Sur le rôle du *vajra*, foudre, dans les incantations, pour écarter les démons (*vināyakas*), etc., voir Wassilieff, 193. Le sens de diamant est établi par l'équivalence, corps imbrisable = corps de diamant (*abhedyakāya* = *vajrakāya* = Nārāyaṇakāya). Voir ci-dessus, p. 246, note et ci-dessous, p. 403.

section tantrique) du canon tibétain, les meilleures sont celles qui s'appuient sur la tradition tibétaine telle que l'expose Tāranātha, le célèbre historien du XVIIe siècle.

A interpréter son témoignage[1], digne de foi quoique tardif, on dira que des écoles strictement ésotériques se sont d'abord formées, groupant les ascètes (*yogins*) dont nous avons parlé. Les « hommes des cimetières », candidats aux facultés surnaturelles ou « perfections » (*siddhi*)[2], commercent avec les serpents-dragons, les goules et autres puissances démoniaques; utilisent toutes les ressources de la magie; se flattent d'ailleurs de contempler au cours de leurs extases non seulement les génies inférieurs, mais aussi des Bouddhas et des Bodhisattvas, Vajrapāṇi, Avalokita, Tārā. Sous forme d'instructions secrètes (*upadeça*) comportant de toute rigueur des initiations et des théurgies, une littérature en langage chiffré courait dans les cercles ou « branches » des *yogins* bouddhistes. Le public en savait peu de chose : « Personne ne pouvait dire », assure Tāranātha, « que quelqu'un s'occu-

1. Tāranātha, p. 104 de la version allemande.

2. « Proprement le mot *sādhana* [évocation, conjuration] signifie une « réussite », entendez une opération magique destinée à faire réussir les vœux de l'opérateur [*sādhaka*, sorcier], soit qu'il souhaite de conjurer un mal ou un péril, soit plutôt qu'il projette d'obtenir un bien quelconque depuis la science suprême [*bodhi*, illumination des Bouddhas], en passant par les facultés surnaturelles (*siddhi*), jusqu'aux femmes et à l'or. » Foucher, *Iconographie*, deuxième étude, p. 7.

pât des rites tantriques, avant qu'il n'eût manifesté son pouvoir par quelque miracle », notamment en s'élevant dans les airs : il semble, en effet, qu'à cette époque la thaumaturgie fut devenue la propriété des hommes qui connaissent les formules, à l'exclusion des moines candidats au *nirvāṇa*, si miraculeux dans le canon pâli.

Cependant les Yogins publiaient quelques-uns de leurs secrets, surtout des formules, gardes (*rakṣā*), supports (*dhāraṇī*) ou sciences (*vidyā*). Nous les rencontrons dans des livres sacrés du Grand Véhicule, par exemple dans le Lotus de la Bonne Loi[1], où elles sont visiblement des additions, mais des additions anciennes, antérieures au IIIe siècle. Bien plus, la plus célèbre des formules, la « Science en six syllabes », le *oṃ maṇi padme hūṃ*, est attribuée au Bouddha lui-même par le Divyāvadāna, recueil dont certaines parties dépendent des Sarvāstivādins (Petit Véhicule). Elle passe d'ailleurs pour la propriété d'Avalokiteçvara, le grand Bodhisattva magicien[2]. — Au

1. Chapitre XXI. Voir ci-dessus, p. 371 et ci-dessous, p. 386, n. 2.

2. Il semble que la *ṣaḍakṣarī vidyā* du Çārdūlakarṇa, (Divya, p. 614) soit le *om maṇi*. Mais cet avadāna a dû être remanié (voir ibid., p. 657, le Mata*n*gasūtra d'après le chinois; Burnouf, *Introduction*, p. 541, Kern, I, p. 400). — La littérature de cette formule est fort étendue, citons Kāraṇḍavyūha, p. 78 où un prédicateur (*dharmabhāṇaka*) marié, manquant de moralité et d'observance, aperçoit la science des six syllabes, obtient le stade de foudre (*vajrapada*). Page 81, la formule est vénérée par la Prajñā; elle est inconnue des Bouddhas eux-mêmes. Les « six essential syllables » tombent du ciel au Tibet en 427 (Rockhill, *Life*, p. 210).

dire de Hiuen-tsang, certaine école possédait à côté des trois corbeilles canoniques une « corbeille des formules magiques » ou « des Vidyādharas[1] », génies aériens dont les privilèges de toute sorte sont fort enviés (*dhāraṇī* ou *vidyādharapiṭaka*). Cette corbeille aurait été rédigée au premier concile par les Mahāsāṃghikas, les premiers hérétiques.

Cependant les *dhāraṇīs* sont les moindres parmi les découvertes des ascètes, et d'après Tāranātha, très digne de foi assurément, ce n'est qu'à une époque tardive, à partir du VIe siècle, que se répandirent ou furent composés les Tantras proprement dits : il ne s'agit plus de formules-talismans, d'expériences de magie amusante, mais d'évocations de divinités, de rituels et de spéculations « de la main gauche », c'est-à-dire érotiques. Ces apocalypses, analogues aux Tantras çivaïtes pour le contenu comme pour la forme, auraient été prêchées jadis par Çākyamuni aux dragons et aux goules; par le fait, elles sont révélées par les divinités démoniaques à des personnages semi-historiques dont un bon

1. Hiuen-tsang, I, p. 158, III, p. 37; I-tsing, *Religieux éminents*, p. 101-104. — Nous en connaissons deux citations : « Le recueil des prières magiques dit : s'élever jusqu'au ciel, monter sur les dragons, s'asservir les cent esprits, savoir être le bienfaiteur des êtres vivants, ce n'est que par les prières magiques qu'on y arrive. » (Chavannes, p. 103), et « Pénitences, prières, etc., ne servent à rien quand l esprit est distrait ». (Adikarmapradīpa, dans nos *Etudes et Matériaux*, p. 203).

nombre sont connus par leur nom. Il y a, sans doute, des écrits tantriques dont la promulgation est attribuée à Nāgārjuna, à Saraha, à Âryadeva, docteurs illustres du Grand Véhicule[1]. Mais cette fraude littéraire ne peut tromper personne, et les auteurs de nos livres sont très probablement les sorciers postérieurs au VIe siècle que décrit Tāranātha, par profession « évocateurs » de divinités de second rang, frottés de philosophie bouddhique, mais totalement étrangers à l'esprit de la Bonne Loi.

Ces sorciers sont légion : la tradition en célèbre surtout quatre-vingt-quatre[2]. Leur biographie se ramène à quelques épisodes stylisés, et on peut prendre comme type Padmasambhava, « Né du Lotus », l'apôtre du Tibet et qui appartient au IXe siècle[3]. Originaire de l'Udyāna, — cette

1. Le Cittaviçuddhiprakaraṇa, dont il sera question ci-dessous, p. 406, est attribué à Aryadeva ; il cite une stance de Çāntideva (Cittaviçuddhi, 83 = Bodhicaryāvatāra, IX, 3). — On considère communément Asaṅga comme le créateur ou l'organisateur du Tantrisme ; noter que Asaṅga distingue quatre sciences et non cinq comme font les docteurs tantriques (voir ci-dessous, p. 396). — Sur la date d'Asaṅga (485-560 ou 405-480 ??), voir Wogihara, *Asanga's Bodhisattvabhūmi*, p. 14.

2. Voir le *Bka-babs-bdun-ldan*, édité par Çarad Candra ; Waddell, *Lamaism*, p. 42 ; Laufer, *Monist*, 1908, p. 576. — Les diverses traditions mystiques, bouddhistes, alchimistes, yogins, réclament les quatre-vingt-quatre sorciers : toutes, peut-être, à bon droit.

3. Sur Padmasambhava, notamment Waddell, *Lamaism*, et Gruenwedel, *Mythologie* et *Orientalischen Religionen* ; pour la date, Mabel Duff, p. 65. — L'histoire du sorcier Lalitavajra, Tār. 189, est aussi très caractéristique.

marche du nord-nord-ouest[1], très mêlée ethnographiquement, où a fleuri l'art indo-grec, où le Tantrisme est sensé avoir pris naissance, — il apprend tous les livres et toutes les philosophies du Bouddhisme; évoque et interroge dans les cimetières des goules qui l'instruisent de doctrines plus profondes et plus utiles; épouse quatre sorcières (*yoginis*), femmes, diablesses ou Taras, on ne sait trop; découvre l'art de changer le sang en boisson d'immortalité, et, armé de tout l'attirail mystique, secondé par ses quatre épouses, écrase ou convertit les sorciers et les démons autochtones du Tibet. Il y fait régner le Bouddhisme tantrique ou de l'Église rouge. Sa mission accomplie, il disparaît sous la forme d'un cheval et va prêcher dans quelque île fortunée.

De la plèbe des sorciers, on raconte tantôt qu'ils sont instruits, de caste noble, de lignée bouddhique, tantôt qu'ils sont ignorants et bornés, de médiocre origine, payens de naissance; mais toujours, partagés entre l'ascétisme et les débauches rituelles, ils s'efforcent longtemps d'obtenir la vue de quelque divinité bouddhique qui les oigne et les dirige; sur ses conseils, ils procèdent, dans les cimetières, à des incantations variées avec le lait d'une chienne noire,

1. Il semble bien qu'il s'agisse, en effet, de l'Udyāna. Voir Foucher, *Iconographie*, II, p. 36.

le beurre d'une vache rouge, avec des crânes ou des cadavres, etc.; ils évoquent ainsi les vampires, ogres et goules, entrent dans le corps des divinités ou les font entrer en eux-mêmes, leur extorquent de force ou de gré, par formules ou par amour, les grands secrets qui permettent de parcourir les espaces, de consacrer des cruches d'abondance, de vaincre les charmes hostiles, et le reste, magie blanche et noire.

***

Si tels en furent les patrons, on ne s'étonnera pas que le panthéon des Tantras soit extrêmement peu bouddhique. Nous en avons dit un mot, mais il convient d'ajouter quelques détails.

L'iconographie, tant la tibétaine que l'indienne et la javanaise, et la littérature de conjuration ou d'évocation (*sādhana*) nous renseignent sur le caractère et l'aspect physique des divinités. A première vue[1], on n'aperçoit « qu'une horde grimaçante et obscène de génies monstrueux qui semblent avoir été enfantés dans le délire de la fièvre », multimanes, polycéphales, trioculaires, « armés d'attributs guerriers, parés d'ornements macabres, tous en proie aux fureurs

1. Je m'inspire de Foucher, (*Iconographie*, deuxième étude, pp. 50, 61, 101, 107) que je copie à l'occasion. Signalons Pleyte, *Bijdrage tot de kennis van het Mahāyāna op Java*, dans les Bijdragen van Nederlandsch-Indie; 1901 et 1902.

de l'amour ou de la colère ». Un examen plus attentif permet de distinguer diverses catégories.

D'abord des déités féminines, « filles de basse caste » (*mātangī*, *pulkasī*) et « diablesses » (*piçācī*), comme les textes l'avouent, Parnaçabarī, « la sauvagesse vêtue d'un pagne de feuilles » ; Jangulī, la charmeuse de serpents ; les groupes des vierges (*kumārī*)[1], des mères et des « terribles sœurs » ; les quatre, six, huit ou vingt-cinq sorcières (*yoginī*) ; l'essaim des goules (d*ākinīs*) nues, échevelées et dansantes. — Ce n'est là, observe M. Foucher, que de la populace parmi les divinités, des sorcières très puis santes, vicieuses par tempérament, bonnes à l'occasion ; n'oublions pas cependant que l'épouse de Çiva, la fille de l'Himālaya, reçoit elle aussi les surnoms de Mata*n*gī, de Caṇḍālikā et plusieurs autres qui désignent des castes impures et méprisées[2]. — Mais il y a mieux : voici cinq déesses, les cinq « Protections », qui président à chacun des sens et à chacun des éléments, nées pour les envoûtements et l'acquisition des pouvoirs surnaturels. Puis de très grands dieux, le dieu He, le dieu Hūṃ, le dieu des sept syllabes, ainsi nommés des sons magiques qu'ils incar-

1. Sur le panthéon féminin du *Népal*, voir S. Levi, *Népal*, I, p. 375 et suivantes. Sur la Kumārī (Durgā) du Vindhya, B. C. Mazumdar, J. R. A. S., 1906, p. 355.

2. Voir Kern, *Lotus*, p. 373.

nent et dont on les fait sortir par l'évocation. Puis Çiva lui-même, sous ses multiples aspects, et son épouse, elle aussi une et multiple : on ne les invoque pas sans les soumettre à des altérations qui intéressent surtout le vocable : les Bodhisattvas, Vajrapāṇi, Avalokita, Mañjuçrī, recevront les épithètes caractéristiques des grands dieux hindous et assumeront pour femmes les Bodhisattvas féminins, les Tārās ou Sauveuses : par exemple, Avalokita s'appelle, comme Çiva, le « souverain du monde » (*Lokeçvara*), le « dieu au poisson » (*Halāhala*) ou « à la gorge noire[1] », le « prince de la danse » (*Narteçvara*).

Ce polydémonisme cache mal un panthéisme très conscient. De même que, de nos jours encore, n'importe quelle divinité de la jungle peut être reconnue par les brahmanes comme une forme de Çiva ou un avatar de Viṣṇu, témoin le porc, animal sacré des Mīnas, pieusement identifié à Viṣṇu dans son incarnation du sanglier[2], de même toutes ces divinités démoniaques, même zoomorphiques, peuvent être promues et sont promues au rang suprême. Il suffit, à cette fin, de précéder leur nom du mot magique *vajra*. Vajrasattva, ou « l'être de foudre », est, comme nous avons vu, l'éternel et

1. Ailleurs c'est Vajrapāṇi qui a avalé le poison (Schlagintweit, trad. française, p. 63).

2. Voir Sir A. Lyall, *Etudes sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, vol. I, p. 79.

unique Bouddha[1], avec les hypostases interchangeables, Vajradhara « Porteur de foudre » et Vajrapāṇi, « Foudre en main »; en dessous de lui, les saints du vieux Bouddhisme transformés en « Bodhisattvas de foudre » (Vajrabodhisattvas), et toutes les déesses « de foudre », depuis les « bienheureuses » ou les « dames » (*bhagavatī*), épouses des Bouddhas, jusqu'aux sorcières de foudres (*vajrayoginīs*), jusqu'à la déesse foudroyante du Gandhāra (*vajragāndhārī*)[2], jusqu'à la « laie de foudre » (*vajravārāhī*), toutes terribles sœurs, toutes représentant quelque aspect de la Grande Déesse (*mahādevī*).

A ces dieux, petits ou grands, on rend le culte qui convient[3]; ils sont colériques et redoutables, mais connaître leurs noms mystiques, les cercles où il faut inscrire les syllabes, c'est acquérir sur eux tout pouvoir. Les premiers sorciers ont longtemps peiné pour obtenir leurs

1. Comme il est trop naturel, les diverses sectes appellent « l'être de foudre » de différents noms; un des plus célèbres est Vairocana (Celui qui brille), qui est tantôt le Bouddha unique, tantôt l'un des cinq Bouddhas. — Dans la « Légende de Kuñjarakarṇa », dont la version javanaise paraît être du XII[e] siècle, « nulle mention n'est faite du Buddha historique : c'est Vairocana, le bhaṭṭāra ou Suprême Seigneur, qui est le Buddha, lequel est le dieu des bauddhas [= bouddhistes], comme Çiva est le dieu des çaivas [= çivaïtes]; et non seulement il est le Buddha, mais il est aussi Çiva, et les moines (bouddhistes) qui nient cela ou qui l'ignorent sont des hérétiques et iront en enfer » (Barth, *Bulletin*, 1902, p. 72).

2. La Vajragāndhārī est la « grande déesse » du Gandhāra.

3. D'après le principe *yādrço yakṣas tādrço baliḥ.*

bonnes grâces, jeûnes, macérations, postures incommodes prolongées pendant des années ou des siècles ; mais la science qu'ils ont conquise est conservée par la tradition ésotérique avec la manière de s'en servir. Et les maîtres ou *gurus*, de leur nom *vajrācāryas,* « docteurs en foudre », la révèlent contre récompense. Quoi qu'on leur donne, c'est à bon marché qu'on obtient les faveurs dont ils disposent, longue vie, élixirs, houris et miracles : aussi, comme les prêtres du rituel brahmanique, ils se considèrent comme des dieux et réclament l'adoration du néophyte[1].



Que des ascètes ou des dévots payens adorent des dieux payens sous le nom de Bouddhas ou de Tārās, cela ne leur donne aucun droit d'être regardés comme des bouddhistes, — de même que les innombrables Chinois qui vénèrent quelque idole de Pousa (= Bodhisattva) ne sont pas bouddhistes en effet, sinon dans des statistiques artificielles. Mais le contact de l'Hindouisme et du Bouddhisme ne provoqua pas seulement des superpositions de cultes, il aboutit à un véritable

1. Le maître est identique au suprême Bouddha Vajradhara.

syncrétisme. Les sorciers, nous dit-on, — et la chose est sûre, — sont versés dans toutes les philosophies de l'école; ils ne se contentent pas de collectionner des talismans, d'évoquer les démons, de faire des miracles; ils veulent, tout comme les saints du Grand Véhicule, obtenir l'illumination des Bouddhas. Des notions bouddhiques pénètrent donc cette magie de bas étage et ce panthéon, ou, plus exactement, la magie et les dieux sont mis au service de concepts doctrinaux qui prétendent être bouddhiques et le sont, en effet, dans quelque mesure. Essayons de les définir avec autant de précision qu'il convient.

Le Grand Véhicule n'était pas seulement, comme le Petit, une méthode de renoncement et de « silence intellectuel », mais encore ou surtout une métaphysique abstruse, doublée d'une mystique visant à la « bouddhification » et d'une théologie qui multipliait les puissances charitables dans les cieux superposés. Métaphysique, mystique et théologie sont utilisées et déformées par les rédacteurs des Tantras.

La spéculation des deux grandes écoles, Mādhyamikas et Vijñānavādins, repose sur la distinction des deux vérités; la vérité d'apparence contient la saine tradition; la vérité vraie se résume dans ce mot « vacuité » : « Le Bouddha n'est qu'un mot, le *nirvāṇa* n'est qu'un mot.

et s'il y avait quelque chose de plus distingué (*viçiṣṭa*) que le *nirvāṇa*, je dirais que ce n'est qu'un mot. » Ainsi parle Çākyamuni lui-même. Et ailleurs : « Rien n'existe que la pensée exempte de sujet, d'objet et d'acte de connaissance » ; « La vérité vraie, c'est le silence. »

Mais ce n'est pas résoudre le problème métaphysique que d'en nier les données : du nihilisme on passera, presque sans en avoir conscience, au monisme, à la doctrine de l'immanence, à cet axiome qui domine et justifie la théurgie des Tantras : « Toutes les créatures sont des Bouddhas ou, pour mieux parler, le corps spirituel et vide du Bouddha » ; et le vide deviendra l'*ens realissimum*[1].

L'école strictement nihiliste des Mādhyamikas pose les deux équations *nirvāṇa* = vide, existence (ou transmigration) = vide. Deux choses égales à une troisième étant égales entre elles, on formule une équivalence plus contestable : existence = *nirvāṇa*. L'existence n'est qu'une illusion, donc le *nirvāṇa* est éternellement réalisé ; or le *nirvāṇa*, c'est la possession de l'état de Bouddha ; donc nous sommes des Bouddhas, parce que nous sommes « vides » et en tant que « vides ».

Chez les idéalistes ou Vijñānavādins, la

1. Les Gaudapādakārikās, traité védantique, sont pour une part, semble-t-il, une adaptation de la philosophie mādhyamika.

spéculation va beaucoup plus loin. Si nous sommes des Bouddhas en *nirvāṇa*, c'est parce qu'en nous réside la pensée pure, exempte des notions de moi et de non-moi, enveloppée il est vrai dans les imaginations erronées comme un joyau est caché dans un tas d'ordures. Nous sommes en fait des embryons de Bouddhas (*tathāgatagarbha*); nous sommes en espérance, en réalité ultime, le Bouddha, le corps unique de tous les Bouddhas, la pensée vierge. — Tel est, au plus juste, l'enseignement de Çākyamuni dans le La*n*kāvatāra. Son interlocuteur lui fait observer que semblable système n'est pas bouddhique, mais brahmanique, védantique ; le Maître n'en disconvient pas : il vient de parler suivant la vérité d'apparence. En effet, tout rapport entre la pensée non-pensante et une pensée quelconque qui soit « pensée », est absurde ; le corps des Bouddhas est un non-corps, sa pensée une non-pensée ; la pensée vierge doit être regardée comme le terme d'une purification progressive de la pensée souillée, comme la suppression de la pensée, non pas comme une réalité immanente .— Mais l'école des idéalistes, du moins dans quelques-unes de ses branches, et l'école des Tantras prennent la vérité apparente pour la vérité vraie, — Çākyamuni, lui-même les distingue assez mal dans le La*n*ka, — et elles considèrent la pensée vierge comme

le principe ou le lieu d'une double évolution, souillure et purification[1].

La réalité suprême (*tattva*), considérée en elle-même, est pensée (*citta*), réceptacle vide (*ālaya*, *çūnyatā*), indifférenciation (*tathatā*), élément foudre (*vajradhātu*), corps spirituel des Bouddhas (*dharmakāya*). En rapports avec l'intellect (*manas*), elle apparaît comme matrice (*garbhadhātu*), comme le corps de jouissance des Bouddhas et des Bodhisattvas (*sambhogakāya*). Mais l'intellect se souille (*kliṣtamanas*), d'où les êtres de tous les étages du monde, ou, plus exactement, l'évolution de la pensée, impolluée en sa nature propre, à travers les multiples illusions. Et, inversement, l'intellect est purifié et aboli par la sagesse ou science (*prajñāpāramitā*), mère des Bouddhas, d'un autre nom *bodhi*, l'illumination qui fait les Bouddhas. Ainsi la pensée, ou corps spirituel des Bouddhas, est restituée dans sa vacuité essentielle.

D'après les adhérents du Grand Véhicule, nihilistes, idéalistes, peut-être monistes, — même quand ils s'embrouillent dans la définition du vide et du corps des Bouddhas, — il n'est qu'une seule méthode pour réaliser ou dégager la « pensée de Bouddha » ou illumination (*bodhi*) : c'est

1. Voir Lankāvatāra (B. T. S.), p. 80. — Cette double évolution de *vyavadāna* et de *saṃkleça* s'appelle le *sūkṣma pratītyasamutpāda* (Commentaire de la Nāmasaṃgīti ad 123).

l'imitation de Çākyamuni, la carrière des vertus parfaites, don, patience et recueillement (*pāramitānaya*), la pratique des « futurs Bouddhas » au cours de trois « périodes incalculables » aboutissant à la possession d'une gnose ineffable. Mais n'existe-t-il pas un chemin plus facile et plus court? N'en doutons pas : c'est celui que nous offre le « système des formules » (*mantranaya*) ou des Tantras (*tantranaya*); c'est le Véhicule de foudre ou de diamant (*vajrayāna*) : « En somme, nous dit-on, une période incalculable ou une seconde, c'est la même chose[1]. » — Les adeptes des Tantras reprennent donc le programme des Upaniṣads et de la plus ancienne école bouddhique, à savoir l'obtention immédiate du *nirvāṇa*, la délivrance dès cette vie, — mais dans des conditions à tous les points de vue différentes.

Bien que notre pensée soit en apparence souillée, elle est, de fait, l'intelligence pure : donc nous sommes des Bouddhas, le Bouddha, — les Upaniṣads diraient l'*ātman*, le *brahman*. Mais si le Bouddha, en sa réalité profonde, en son « corps » spirituel, est l'intelligence pure, il possède ou assume des aspects visibles, pensables et pensants, dieu prédicateur dans les empyrées, ou, conception çivaïte, Bienheureux (*bhagavat*) uni à la « Bienheureuse Perfection de

1. Fujishima, *Bouddhisme Japonais*, p. 68.

la sagesse » (*bhagavatī Prajñā pāramitā*)[1], divinité quelconque unie à son épouse. Le fidèle, identique au Bouddha dans son essence, doit et peut s'assimiler aux formes célestes ou démoniaques que revêt illusoirement le Bouddha et qui sont l'indispensable acheminement vers la restauration de la nature vraie et permanente. Il lui suffit pour cela de se faire le corps, la voix et la pensée d'un dieu bouddhique, de tous les dieux entre lesquels se partagent et se diversifient les attributs de l'unique Bouddha. Et l'auto-suggestion, servie par la magie, est évidemment efficace dans ce grand œuvre puisque rien n'existe que la pensée, que notre pensée. Tel est, à proprement parler, le Tantrisme bouddhique : une méditation, une théurgie, dans laquelle et par laquelle l'ascète se reconnaît comme le Bouddha et s'adore comme tel.

Cette théurgie tire parti, et c'est sa forme la plus décente et la plus orthodoxe, d'une discipline que le vieux Bouddhisme avait héritée de la préhistorique théosophie, la suppression ou la réglementation de la respiration. A l'origine, c'était peut-être un simple procédé d'hypnose, une recette d'« hommes de médecine » à la manière des sauvages, — tout comme la manie fâcheuse de fixer le regard sur le bout du nez.

1. Voir les textes cités dans notre *Bouddhisme, Etudes et matériaux*, p. 144.

Les brahmanes, identifiant l'âme individuelle, c'est-à-dire le souffle, avec l'âme du monde, réalisent l'intuition suprême en concentrant les souffles vitaux dans le lieu où réside l'éternel Brahma, à la pointe du cœur, ou en leur frayant un chemin vers l'empyrée par un canal mystérieux qui va du cœur au sommet du crâne. Çakyamuni et le Petit Véhicule virent surtout dans ces pratiques une méthode de recueillement. Les docteurs des Tantras, mi-mahāyānistes[1], mi-hindous, développèrent dans les Tantras dits « de l'union » (*yogatantras*) un système compliqué qui met les cinq souffles vitaux en relation avec toutes les pentades mythologiques, mystiques et cosmologiques. Une fois posé le principe fécond que nous sommes le Bouddha, des rapports étroits s'établissent entre les cinq souffles, les cinq sens, les cinq éléments qui constituent notre corps, — les cinq éléments du monde extérieur, les voyelles, les couleurs, — les cinq sciences qui épuisent la science de la « vacuité », les cinq Bouddhas historiques, les cinq Bouddhas célestes dont ils sont le reflet[2],

1. Mahāyānistes, adeptes du Mahāyāna ou Grand Véhicule.

2. Ces cinq Bouddhas, que les sources appellent « les cinq Bouddhas », « les cinq Tathāgatas », sont généralement désignés, dans les ouvrages européens, sous le nom de *dhyānibuddhas*, Bouddhas de méditation Je ne crois pas qu'on l'ait jamais lu dans un texte sanscrit, tibétain ou chinois. — Quoi qu'il en soit, les « cinq Bouddhas » appartiennent au Tantrisme plutôt qu'au Grand Véhicule.

les cinq grands Bodhisattvas. De toutes les pentades qui constituent le non-moi, l'homme est un résumé, — microcosme, Bouddha en réduction. Cependant les cinq Bouddhas célestes ne sont eux-mêmes que des différenciations d'un sixième Bouddha, « essence de foudre », lumière immaculée, bonté universelle (*samantabhadra*); et, parallèlement, les cinq souffles, les cinq éléments, les cinq organes, les cinq sciences se ramènent à l'unité dans un sixième souffle, dans un sixième élément, dans un organe suprême, dans la gnose du Bouddha.

Aux spéculations sur le triple aspect de l'activité et de la nature des êtres vivants, pensée, voix et corps, se rattache une discipline fort bien entendue où trouvent place les diverses formes de la méditation et de la théurgie.

La pensée du Bouddha est pensée pure, « pensée de vacuité », différenciée par la bienveillance, la compassion, le plaisir ou le calme. Il faut donc purifier l'intelligence par de pieux exercices et la vider enfin de toute notion intelligible par la contemplation du vide. La parole ou voix du Bouddha est concentrée dans des formules mystérieuses, dans le *oṃ maṇi padme hūṃ*, dans les *hūṃ*, *hrīṃ*, *phaṭ*, dans le *arapa-*

Dans quelques écrits bouddhiques, par exemple dans le Svayambhūpurāṇa, l'univers, dieux et choses, est créé par la méditation du Bouddha primordial (voir p. 264, n. 1). C'est du brahmanisme à peine voilé. — Hastings, s. voc. *Adibuddha*.

cana dont chacune des syllabes est la semence d'un des cinq Bouddhas émanés de l'être silencieux et innommé : il faut donc se faire une voix de Bouddha en répétant les formules jusqu'à illumination, c'est-à-dire jusqu'à complet hébètement. Le corps du Bouddha, — qui est un non-corps, comme sa pensée est non-pensée, comme sa voix est silence, — a pour hypostases les corps ornés des marques du « grand mâle » et, en général, les corps divins. Le Grand Véhicule croyait que les marques apparaissent spontanément au cours d'une sanctification progressive et millénaire : d'après les magiciens, il suffit, pour posséder dans sa plénitude le « corps de foudre », de consacrer chaque membre au moyen des lettres sacrées, mères des Bouddhas visibles, et d'introduire mécaniquement les multiples Bouddhas en sa personne.

Mais, sans la connaissance exacte des formules et des gestes, l'ascète est sans action sur les divinités, ou, — et cette manière de parler est plus exacte, car les puissances célestes ne sont que des noms de l'Être, — l'ascète est impuissant à réaliser les méditations qui font monter, par l'échelle des apparences, jusqu'au stade d'identification définitive. Il faut donc des initiations, il faut des cérémonies pour évoquer les dieux (*sādhanas*). Ne doutons pas qu'elles dérivent directement, les unes et les autres, du

rituel payen ; mais, dans les documents littéraires, elles sont soudées au Grand Véhicule. Le novice, avant de recevoir de la main de son maître les aspersions d'ambroisie qui le qualifieront pour le grand œuvre, prononcera les vœux de « futur Bouddha » ; ces aspersions seront regardées comme le symbole de la consécration en qualité de « rois de la Loi », réservée par le Grand Véhicule aux Bodhisattvas de la dixième terre. Et toutes les évocations des divinités seront précédées de prières et de vœux empruntés à la piété des meilleurs temps du Bouddhisme.

Je ne peux mieux faire que de citer l'analyse fine et substantielle que M. A. Foucher a donnée de ces cérémonies, en renvoyant à son livre pour le détail iconographique et aux commentaires de la Nāmasaṃgīti, ou « litanie de Mañjuçrī », dieu de la sagesse, pour les rites complexes où foisonnent les divinités dans les nombreux compartiments des *maṇḍalas* ou cercles magiques. « Au jour choisi », dit notre auteur [1], « le magicien improvisé (*sādhaka*, *mantrin* ou *yogin*) se lève et, sa toilette faite, se rend en un endroit solitaire et suivant son cœur, tantôt riant, comme un bois ou un confluent de rivières, tantôt sinistre, comme un lieu de crémation (*çmaçāna*, nous dirions : un cimetière). Là il s'asseoit à son aise sur une place purifiée à cette intention ;

1. *Iconographie*, deuxième étude, p. 8.

évoquant dans l'espace ouvert devant lui la légion des Buddhas et des Bodhisattvas, il leur offre un culte accompagné d'offrandes, effectives ou imaginaires, de fleurs et de parfums. Il commence par la confession de ses péchés (*pāpadeçanā*), puis prononce tour à tour un acte de sympathie joyeuse pour le mérite d'autrui (*puṇyānumodanā*), un acte de foi dans les trois joyaux du Bouddha, de la Loi et de la Communauté (*ratnatrayaçaraṇagamana*), un acte de persévérance dans la bonne voie (*mārāgçrayaṇa*), une invitation à tous les Bienheureux pour qu'ils consentent à prêcher la doctrine (*adhyeṣaṇā*) et une requête aux mêmes pour qu'ils se refusent à l'extinction finale (*yācanā*) ; enfin, il voue au salut universel des êtres le mérite qu'il vient d'acquérir (*pariṇāmanā*). C'est là le « septuple office » (*saptavidhā pūjā*) auquel vient s'ajouter la réalisation par la pensée (*bhāvanā*) des quatre qualités incommensurables (*catur-apramāṇa*) ou états parfaits (*brahmavihāra*) qui sont la tendresse pour tous (*maitrī*), la compassion pour les malheureux (*karuṇā*), la joie du bonheur d'autrui (*muditā*) et enfin l'équanimité (*upekṣā*). Suivent encore deux autres méditations, l'une sur la pureté originelle de tous les principes des choses (*sarvadharmaprakṛtipariçuddhatā*) et l'autre sur leur vide ou néant absolu (*çūnyatā*), ce qui revient d'ailleurs au même. Mais toutes ces oraisons

verbales ou mentales ne sont qu'une préparation au grand œuvre qui va s'accomplir : « Par le feu de la notion du vide, est-il dit, sont détruits sans retour les cinq éléments » qui constituent l'individu. C'est nous avertir que, la personnalité de l'évocateur étant abolie, il se trouve en meilleure posture pour susciter, du son de la syllabe magique qui est son germe (*bīja*), la divinité qu'il désire et s'identifier à elle complètement. »

Le magicien connaît avec précision les caractères physiques, les attributs, les acolytes des divinités : « toute erreur ou toute omission serait fatale à la réussite ». Par la vertu d'une intense hallucination, le dieu sort de la syllabe-germe, « se détachant sur le fond du ciel comme un reflet dans un miroir ou comme en songe » : alors le magicien s'imagine qu'il est le dieu lui-même.

Voici le rituel d'identification avec Avalokita adoré sous le nom de « Seigneur au rugissement de lion », c'est-à-dire Avalokita prédicateur. « Que le conjurateur voie, développé de la syllabe « *Paṃ!* » blanche — (c'est-à-dire écrite en blanc sur le cercle magique) — un lotus ; et par-dessus, développé de la syllabe « *Aṃ!* » blanche, un disque de lune ; et par-dessus, développé de la syllabe « *Âḥ* » blanche, un lion blanc ; et par-dessus, développé de la syllabe

« *Aṃ!* », blanche, un lotus blanc ; et sur le cœur dudit une syllabe « *Hrīḥ* », blanche et toute rayonnante. Ayant développé tout cela, qu'il se voie sous les espèces du « Rugissement de lion » (*Siṃhanāda*) : le corps tout blanc, à deux bras, à une seule face, à trois yeux ; le chignon en forme de tiare ; la tête ornée d'Amitābha ; accroupi (à l'indienne), le genou droit relevé, assis sur un lion, vêtu d'une peau de tigre, les cinq Bouddhas émanant de sa personne... ; dans sa main gauche se tient au-dessus d'un lotus blanc, un glaive blanc, et près de lui, sur un lotus blanc, un crâne blanc rempli de diverses fleurs parfumées ; à droite, sur un lotus blanc, un trident dont l'extrémité est enveloppée d'un serpent cobra blanc... [1] »

Les procédés d'identification de ce type, avec les exercices respiratoires (*yogatantras*) et les rituels (*kalpas*) à proprement parler liturgiques, construction des stūpas ou reliquaires, consécration des idoles, offrandes de fleurs et le reste, constituent le Tantrisme de la « main droite », le seul dont un bouddhiste tant soit peu honnête puisse faire profession. Le Tantrisme de la « main gauche » occupe malheureusement, dans la littérature, une très grande place. Bouddhique ou çivaïte, il s'assigne pratiquement comme but l'abolition de la pensée : « C'est la pensée qu'il

1. Ibid., p. 32.

faut tuer », aurait dit le Bouddha. Aussi ne néglige-t-il aucun des cinq *makāras*, les cinq choses dont le nom commence par *ma*, l'alcool (*madya*), la viande (*māṃsa*), le poisson (*matsya*), les gestes magiques (*mudrā*)[1] et l'amour (*maithuna*). De bons juges ont assuré que les réunions des gens de la main gauche, bouddhistes ou çivaïtes, sont surtout consacrées à la boisson : « Qu'il boive, qu'il boive encore, qu'il boive jusqu'à tomber par terre ; qu'il se relève et boive encore : il obtiendra le salut éternel[2]. » Mais, théoriquement, le Tantrisme repose sur ce principe que « de toutes les illusions » — et tout n'est qu'illusion — « l'illusion qui s'appelle femme est la plus sublime », la plus nécessaire au salut. La divinité des Bouddhas est modelée sur celle de Çiva, dieu de l'amour éternellement uni à son épouse qui est son énergie créatrice (*çakti*) ; de même les Bienheureux Bouddhas jouissent du *nirvāṇa* dans les bras des Bienheureuses Tārās. Tel est leur quatrième corps, « le corps du grand bonheur » (*mahāsukhakāya*) ou « de foudre » (*vajrakāya*) dont les écoles du Grand Véhicule n'ont pas eu connaissance et

1. Le terme *mudrā* a, du moins dans les Tantras, une double signification, 1° geste, disposition des mains et des doigts [Voir, par exemple, « Si-do-in-dzou, Gestes de l'officiant », Bibl. d'études du Musée Guimet, vol. VIII); 2° la femme ou jeune fille, associée aux rits, et préalablement initiée et consacrée.

2. Wilson, *Select Works*, I, pp. 260, 261. Il s'agit du tantrisme çivaïte, mais l'observation vaut probablement pour le bouddhique.

auquel les sorciers érotomanes des Tantras prétendent s'identifier par l'amour des sorcières adorées comme des Bouddhas féminins.

Tantôt l'ascète, qui est mort à l'existence humaine par les rites appropriés, s'imagine pénétrer comme embryon dans le sein de l'épouse du Bouddha et aussitôt, devenu Bouddha, il emploie des armes magiques pour écarter son père et prendre sa place[1]; tantôt le sorcier et sa compagne se transforment en Bouddha et en Tārā, plus exactement en démon et en diablesse[2], par des hallucinations parallèles ; tantôt le sorcier s'identifie à la divinité féminine : « Qu'il contemple un couteau né de la syllabe « *Hūṃ*! » et orné de cette syllabe, et qu'il se conçoive comme développé de ce couteau et identique à la Sauveuse (Tāriṇī) : elle est debout et fendue vers la droite, terrifiante, laissant pendre une guirlande de têtes coupées, naine et obèse, terrible, resplendissante (de la teinte) du lotus bleu ;

1. Voir notre note « *Une pratique des Tantras* », Congrès des Orientalistes de Paris, I, et *Bouddhisme, Etudes et matériaux*, p. 153 et suiv.

2. On s'identifie surtout aux formes « terribles » des Bouddhas, les seules qui soient accouplées à des Tārās. Comparer Wilson, I, 255, note 1 : *bhairavo 'ham iti jnātvā sarvajño 'haṃ guṇānvitah iti saṃcintya yogīndrah kulapūjāṃ samācaret.* (Extrait du Çyāmarahasya). — Chez les bouddhistes on distingue plusieurs *Kulas*. — Sur les Bhairavas et les Bhairavīs du Népal, S. Lévi, I, p. 382. [La comparaison de ces dieux, — qui écrasent les démons sous leurs pieds, — avec les saint Georges et les saint Michel, est sans doute un peu forcée].

elle a une face et trois yeux; surnaturelle, elle éclate en un gros rire terrifiant; toute frissonnante de joie, elle est montée sur un cadavre et parée de huit serpents; ses yeux sont rouges et ronds; elle est dans la fleur de la jeunesse[1]. »

Les amours de ces Tārās sont dignes de leurs charmes. — Il n'est pas possible de rencontrer des femmes ornées de trois yeux rouges et ronds, mais les textes recommandent de choisir une compagne à qui il manque un membre, qui soit hideuse, méprisée, de caste abjecte. Aucune infamie, y compris l'inceste, n'est oubliée dans le culte de la femme (*strīpūjā*), divinité suprême. Aussi cette littérature a-t-elle révolté tous les Européens qui s'y sont aventurés : dès qu'on en saisit le langage volontairement énigmatique, on admire que la recherche de l'horrible pour l'horrible et de l'absurde pour l'absurde ait pu être poussée aussi loin.

L'absurde éclate surtout dans la théosophie qui assigne un caractère spécial au Tantrisme bouddhique parmi les multiples formes de mysticisme sensuel. Nous rencontrons d'abord, comme ailleurs, mais proclamé avec une particulière impudence, le principe que « tout est pur pour les purs » : le mal ne réside que dans l'intention, car, le Bouddha l'a dit, on ne commet pas un parricide quand on tue son père en

1. Foucher, *Iconographie*, deuxième étude, p. 76.

croyant frapper un melon[1]. Et la pureté d'intention résulte de la connaissance du vide : « celui qui sait que l'univers n'est qu'une magie, il n'y a pour lui ni être qui jouisse, ni objet de jouissance ». Dès lors, « ce qui est péché pour les ignorants est mérite pour celui qui sait » : de même en effet que le teinturier efface les taches d'un vêtement avec de la couleur, de même on peut purifier la pensée par l'impureté, « expulser le désir par le désir[2] » : « Il faut donc s'appliquer à des actions que les ignorants tiennent pour coupables : quand l'ascète gorgé d'alcool et de viande, uni à sa divinité protectrice, garde pure sa pensée, les amantes affolées du poison et du feu du désir lui apportent à la fois les fruits de l'amour et du *nirvāṇa.* » « Il faut prendre le bien et courtiser la femme d'autrui, ne proférer que des mensonges et assassiner tous les Bouddhas[3] ». — Mais il faut agir en esprit de foi et avec la connaissance des mystères : l'alcool, la viande, l'amour ne produisent le salut qu'à des conditions très strictes ; s'il en était autrement, tous les ivrognes, tous les carnivores, tous les êtres sexués seraient des saints. On se damne à pratiquer les rites de la main gauche si on

1. Source jaïna.
2. D'après Cittaviçuddhiprakaraṇa et aussi Subhāṣitasaṃgraha, foll. 51 et suiv. (Muséon, 1905.)
3. D'après Mahālakṣmīpāda, Subhāṣitasaṃgraha, fol. 55.

n'est pas dûment qualifié par l'initiation et la gnose[1].

Les sorciers bouddhisants appliquent à leur étrange théurgie la théorie des vertus parfaites (*pâramitâs*) qui produisent les Bouddhas; ils mettent en relation avec les cinq plaisirs (*ānanda*) les cinq Bouddhas et les cinq sciences composantes de l'intuition suprême; ils évoquent et interprètent à leur façon cette partie de la légende de Çākyamuni sur laquelle l'histoire décente jette un voile[2] : le séjour dans le harem. Çākyamuni est devenu Bouddha en pratiquant les rites tantriques[3].

Nous ne croyons pas cependant que tout soit impur dans cette théosophie érotique, ou, plutôt, qu'elle ne soit pas susceptible d'une interprétation honnête : on a eu souvent l'occasion de le remarquer, la contradiction est une des lois de la pensée hindoue, et le Tantrisme ne s'y dérobe pas. De même que le Gîtagovinda, le poème des amours de Kriṣṇa et des vachères, a été interprété et peut-être composé dans un esprit de mysticisme épuré, de même nos textes

1. D'après Kulārṇava, Wilson, I, p. 261. De même les bouddhistes condamnent les *kāmamātraparāyaṇas*. Il y a, pour les moines, une particulière imprudence à suivre la méthode tantrique, Çarad Candra Das, *Tib. Dict.* 867a.

2. Voir Senart, *Légende*, p. 304, sur la parenté de cet épisode et de la légende kṛṣṇaite.

3. Voir nos *Études et matériaux*, p. 144.

distinguent parfois les hommes charnels et les spirituels, les commençants et les saints. Le novice, et en général les gens de médiocre puissance méditative, doivent accomplir le rit en effet, ne fût-ce qu'une fois : mais cette méthode dite des « divinités » ou des « femmes rituelles » (*devatā°*, *karmamudrāyoga*) est, pour les saints, superflue. Le saint s'unit spirituellement à la « femme intellectuelle (*jñānamudrā*) qui réside dans son cœur; il opère avec les entités ou, plus exactement, avec les non-entités métaphysiques[1]. En somme, il pratique la méditation védantique : lorsque le sage adore « le grand Bouddha de foudre » en disant : « Hommage à toi, hommage, hommage ! » c'est à soi-même qu'il adresse sa louange, car la distinction entre le dieu-tout et l'homme est illusoire[2].

Enfin, et nous sommes certains de ne pas nous tromper, nos textes ne valent que pour les professionnels des débauches rituelles, pour les dévots de la main gauche. Le culte des divinités féminines est, par définition, ésotérique, dans le Bouddhisme comme dans le Çivaïsme. Le proverbe hindou est à cet égard instructif : « Dans le monde, les gens de la main gauche se font passer pour Viṣṇouites; ils avouent ado-

1. Voir Subhāṣitasaṃgraba, fol. 82.
2. Pañcakrama, iii, 1 et commentaire.

rer Çiva ; ce n'est qu'en secret qu'ils adorent ses épouses[1]. »



Peut-être le lecteur attend-il une appréciation de l'importance du Tantrisme dans les destinées de la Bonne Loi : il n'est pas douteux qu'il ait contribué à sa décadence et à sa disparition. C'est un indice grave que, à certaine époque, à partir du XIe siècle, l'histoire compte dix sorciers pour un docteur ; qu'un ouvrage comme le Tathāgataguhyaka soit un des neuf livres capitaux du canon népalais ; que les lamas de Csoma aient pu considérer le livre du « Terrible-grand-colérique », un ramassis d'abominations, comme un « excellent » Tantra. — Il faut, cependant, garder ici quelque mesure : même quand il posséda une littérature, une imagerie et une théosophie, l'Hindouisme bouddhisant resta suspect aux communautés régulières ; c'est seulement au Tibet, croyons-nous, que se constitua l'Église des frocs rouges.

M. A. Foucher, très bon juge, a sur cette question des remarques dont nous ferons notre profit : « Que ces déités [hindoues], en dépit des hyperboles des *tantra*, n'aient jamais joué un rôle prédominant dans le Bouddhisme, la

1. Wilson, I, p. 254, n. 1.

preuve en est facile à trouver dans ce qui se passe aujourd'hui sous nos yeux. Les hordes démoniaques ou obscènes des Yakkhas, des Nats ou des Yi-dam n'empêchent nullement les bonzes de Ceylan ou de Birmanie ou les lamas du Tibet de faire, pour peu qu'ils soient instruits, les différences qui conviennent entre les diverses classes de divinités qui peuplent leur panthéon. Si nous avons des raisons de croire que les Bouddhistes du IIIe siècle avant notre ère n'avaient pas moins peur des génies et des fées que leurs descendants, nous devons également reconnaître que, [même au XIe siècle], les reliques réelles ou supposées du Bouddha continuent à tenir officiellement la première place dans la dévotion des fidèles, tout comme au temps d'Açoka[1]. »

Le Petit Véhicule et son organisation monastique durèrent dans l'Inde aussi longtemps que le Bouddhisme même. Les moines du Grand Véhicule ajoutaient aux obligations des futurs Bouddhas celles des religieux réguliers. Les grands cultes d'Amitābha et d'Avalokita conservaient leur empire : les miniatures du XIe siècle, si ingénieusement commentées par M. Foucher, nous montrent un panthéon décent, étranger dans l'ensemble non seulement à toute influence de main

1. *Iconographie*, deuxième étude, p. 105. Sur les Kālas (ou Yakṣas) à Java, Barth, *Bulletin*, 1902, p. 72.

gauche, mais encore à la polycéphalie et autres monstruosités physiques[1]. — Quels que fussent les abus, la Communauté contenait des éléments capables de réagir, et nous savons en effet qu'à des époques tardives comme celle d'Atīça (1038-1053) l'Inde envoyait au Tibet des missionnaires réformateurs ; que, sous les Pālas du Bengale, aux plus beaux temps de la sorcellerie bouddhique, des moines de vieille observance brisèrent l'idole du Bouddha Heruka et brûlèrent des livres tantriques : le roi, protecteur cependant des rits hindous, n'osa pas les punir[2]. Enfin le nom de Tson-kha-pa (1407) marque le triomphe au Tibet, dans un milieu où le Tantrisme paraissait solidement établi, de la loi de célibat et de l'orthodoxie rituelle[3]. — En un mot, le Bouddhisme résista.

Sa force, aux temps anciens comme aux temps modernes, résida surtout dans les institutions disciplinaires, dans les communautés d'observance stricte, dans le Petit Véhicule. C'est le Grand Véhicule qui ouvrit des brèches au

1. La seule *çakti* ou « énergie » qui figure dans les miniatures est celle d'Avalokita-Halāhala.

2. Tāranātha, p. 221. — Sur Atīça, Çarad Candra, J. A. S. B., 1591, p. 46, *J. Buddhist Text Society*, I, p. 44. — On voit dans Tāranātha, p. 206, que les bouddhistes hésitaient à prendre part aux évocations de vampires.

3. Sur le discrédit de l'Eglise rouge, Köppen, II, pp. 117, 119. Noter que l'Eglise réformée a pour protecteur Vajrabhairava (Waddell, p. 362).

Tantrisme, en poussant à fond les tendances nihilistiques et idéalistes, en dépréciant la vie monastique, et aussi, pourquoi ne pas l'avouer? en faisant à la dévotion, à la *bhakti*, une large place dans la discipline du salut[1]. Les bouddhistes se vantent à tort d'être des « docteurs du milieu » : le saint du Petit Véhicule ne reconnaît pas les dieux et verrait sans frémir son fils dévoré par les chacals ; les successeurs égarés de Çāntideva[2] arrivent à nier les péchés de la chair, à faire tourner des *dhāraṇıs* dans les moulins à prières, à vénérer tous les dieux hindous, à proclamer que le seul dieu, c'est le « moi ».

1. Voir les remarques de M. Goblet d'Alviella, *Bulletins de l'Académie de Bruxelles*, juin 1904. — Ci-dessus, p. 335 et suiv.
2. Auteur du Bodhicaryāvatāra cité ci-dessus p. 298 et suivantes.

ADDITIONS ET CORRECTIONS

Page 3, note. Je suis peut-être trop sévère pour les *Outlines* de mon confrère T. Suzuki ; mais peut-on l'excuser d'avoir traduit et publié les *Sermons of a Buddhist Abbot?*

Page 10. « Cette chimérique discipline... » Il faut distinguer, comme le fait M. Goblet d'Alviella (*Congrès des Religions d'Oxford*, t. II, p. 365), la description des documents (textes, monuments figurés, rits, etc.), leur interprétation, leur mise en œuvre dans de larges et philosophiques synthèses. Qui dit « histoire des religions », suppose des vues d'ensemble, peut-être utiles à la recherche, mais dont chacun jugera en dernier ressort d'après son tempérament. Quand on a peiné sur des textes, on apprécie sans indulgence les interprètes des tabous, des haches de Crète et des faucons d'Egypte. Je m'en tiendrai donc aux remarques de M. A. Barth, citées p. 11, note. Si nous ne connaissons pas l'histoire bouddhique, encore moins connaissons-nous l'histoire religieuse universelle.

Page 60. Çākyamuni condamne toute gnose, voir Rhys Davids, *Early Buddhism*, p. 70.

Le salut exige « l'élimination du désir ». Je ne pensais pas en écrivant ces mots tomber dans l'hérésie, mais M. Rhys Davids (*Early Buddhism*, p. 59) : « This portion of the Path (Right Desires) is indeed quite simple, and would require no commentary were it not for the still constantly repeated blunder that Buddhism teaches the suppression of all desires. »

Page 69, note 1. Ma traduction est très libre, trop libre. Voir Rhys Davids, I, p. 295.

Page 75, note. On peut être plus catégorique : dans une large mesure, reconnaissons-le, nous nous sommes trompés sur le panthéisme ou monisme hindou. C'est la faute de Çaṃkara et de M. Paul Deussen, le second corrigeant au besoin le premier qui, déjà, avait corrigé les Upanishads. Les travaux de M. G. Thibaut contribuent à mettre les choses au point.

Page 79, note 1. Anattalakkhaṇasuttanta, Mahavagga, i, 6, 36, Saṃyutta, III, p. 66 et IV, pp. 1 et 34.

Page 89. « S'il existe un moi, vous n'en saurez rien. » Je tiens de M. A. Barth cette définition de l'agnosticisme du Bouddha. Celui-ci, d'ailleurs, se défend de tout ésotérisme, Anguttara, I, p. 283 et Dīgha, II, p. 100.

Page 122. Sur les avantages temporels des moines, biens, honneurs, réputation, voir Majjhima, I, p. 201.

Page 134. « Le roi s'en amusa fort... » J'ai commis ici une méprise. C'est le Bouddha qui raconte l'apologue et tire la morale.

Page 138. Sur la foi, voir aussi Beal, *Catena*, p. 32.

Page 142. « Comment reconnaît-on (*anumātavya*) un Bouddha? A l'apaisement (*praçānta*) des actes du corps et de la voix. » (Sūtra cité Abhidharmakoçav. 309 a.)

Page 147. Pour bien faire, il faut la lettre et le sens, Anguttara, I, p. 59.

Page 200. On se demandera peut-être comment les Mādhyamikas entendent les textes « agnostiques ». Leur attitude est celle de Nāgasena (cité dans Abhidharmakoça, voir Sylvain Lévi, *Séances de l'Ac. des I. et B.-L.*, 1893, p. 232) et de Çāriputra (voir ci-dessus pp. 171, 172 et 162, note 2). On ne peut pas dire que l'âme (*jīva*) soit identique au corps ou différente du corps, parce qu'il n'y a pas d'âme : de même on ne peut rien dire des fruits des manguiers du palais du roi Milinda, parce qu'il n'y a pas de manguiers dans le palais.

Page 215. « Terre bienheureuse »; j'emploie, ici comme ci-dessous p. 267 et suiv., cette traduction généralement admise de *Sukhāvatī* = « Bienheureuse ». Mais il faut sous-entendre *lokadhātu* (= univers) qui est souvent féminin en langue bouddhique, et non pas *bhūmi* (= terre).

Page 216. Le titre de l'ouvrage de M. Rhys Davids auquel je fais allusion, *Buddhist India* (collection *Story of the Nations*, Fisher Unwin), prête à la critique, mais l'ouvrage même est du plus grand mérite.

Page 229. Voir Warren, *Buddhism in translations*, p. 72 et suiv.

Page 261. L'Astasāhasrikā admet la réalité des reliques.

Page 307. « Les mauvaises destinées sont fermées pour le futur Bouddha... » Le futur Bouddha débutant, comme les autres êtres, renaît en raison de ses actes ; lorsqu'il possède une « terre », il renaît en conformité avec les résolutions qu'il prend pour le salut des créatures (parfois dans les situations les plus modestes, Çarad Candra, *Dict.*, p. 566); parvenu aux « terres » supérieures, ses naissances sont seulement apparentes.

Page 309. Cette notion que la délivrance dépend du savoir est aussi bien védantique que sā*m*khya.

Page 310. « La possession virtuelle du vrai savoir. » Le Bodhisattva de la huitième terre pourrait prendre possession du savoir, et, par le fait même, entrer dans le *nirvāna ;* mais, pour acquérir les forces et les dons des parfaits Bouddhas, il se contente de « supporter », de « cultiver », de « méditer », de « maîtriser » ce savoir ; il évite d'en « prendre conscience » (*sāksātkriyā*). Il possède « la patience de la notion de la non-production de quoi que ce soit », mais il ne « réalise » pas cette notion.

Page 328. Dans l'ancien Bouddhisme, le *samādhi*, ou concentration de l'esprit, confère l'impassibilité. C'est ainsi que Moggallāna, frappé sur la tête par un démon armé d'une massue bonne à briser des montagnes, n'en ressent qu'une légère migraine (Udāna, p. 41).

Page 346. On ne croit plus beaucoup à la persécu-

tion des bouddhistes par les rois brahmanisants. Mais les invasions musulmanes ont été funestes au Bouddhisme.

Page 391. Je tiens de M. Barth cette remarque que l'équivalence, transmigration = *nirvāna*, suppose les deux équations avec *vide* comme terme commun.

TABLE DES MATIÈRES

Paris. — Imp. Levé, rue Cassette, 17. — S.

ERRATA

Lire page	135, n. 2	J. P. T. S.
»	145, l. 9	...est parole...
»	228, n. 1	6. 6.
»	237, l. 13	...ne soit...
»	384, l. 3	...censé...

5 2037

BROWNLINE
PAT. No. 3,161,423

MÊME LIBRAIRIE

ÉTUDES SUR L'HISTOIRE DES RELIGIONS

1. — **La Religion des Primitifs,** par Monseigneur Le Roy, évêque d'Alinda, supérieur des Pères du Saint-Esprit. 1 vol. in-16 double couronne avec gravures (LX-518 pp.)
Prix.. 4 fr. »
franco.. 4 fr. 25

Table des matières. — I. La science de l'histoire des religions appliquée aux primitifs. — II. Le primitif en face de la nature. — III. Le primitif et la famille. — IV. La Croyance, le monde invisible, l'âme, les mânes, les esprits, Dieu. — V. La morale. — VI. Le Culte. — VII. La Magie. — VIII. Les religions comparées des peuples primitifs. — Conclusions.

2. — **Bouddhisme. Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique'** par L. de la Vallée Poussin., professeur à l'Université de Gand. 1 vol. in-16 (VIII-417 pp.), avec 6 gravures hors texte.. 4 fr. »
franco.. 4 fr. 25

3. — **La Doctrine de l'Islam,** par le Baron Carra de Vaux. 1 vol. in-16 double couronne (IV-320 pp.) avec 13 gravures hors texte.. 4 fr. »
franco.. 4 fr. 25

OUVRAGES DU DOCTEUR GEORGES SURBLED

La Morale dans ses rapports avec la Médecine et l'Hygiène, *troisième édit.* 4 vol. in-18 jésus. 16 fr. »
franco.. 17 fr. »

Chaque volume se vend séparément :

Tome I. — **Célibat et Mariage**.. 4 fr. »
franco.. 4 fr. 25
Tome II. — **La Vie sexuelle** (*suite et fin*).. 4 fr. »
franco.. 4 fr. 25
Tome III. — **La Vie organique**.. 4 fr. »
franco.. 4 fr. 25
Tome IV. — **La Vie psycho-sensible**.. 4 fr. »
franco.. 4 fr. 25

Le Médecin devant la Conscience, ouvrage précédé d'une lettre de Mgr Adolphe Perraud, évêque d'Autun. 1 vol. petit in-32.. 1 fr. 25
franco.. 1 fr. 35

Le Cerveau. 1 vol. in-18.. 2 fr. 50
franco.. 2 fr. 75

L'Hygiène pour tous. 1 vol. in-18 jésus.. 3 fr. »
franco.. 3 fr. 25

Paris. — Devalois, 144, av. du Maine (11 dans le passage).